Spaventa

B. Spaventa

BERTRANDO SPAVENTA

# SCRITTI FILOSOFICI

RACCOLTI E PUBBLICATI

CON NOTE E CON UN DISCORSO

SULLA VITA E SULLE OPERE DELL'AUTORE

DA

GIOVANNI GENTILE

E PRECEDUTI DA UNA PREFAZIONE DI D. JAJA

NAPOLI
Ditta A. MORANO & Figlio
40, Via Roma, 40
1901

# SCRITTI FILOSOFICI

Bertrando Spaventa

BERTRANDO SPAVENTA

# SCRITTI FILOSOFICI

RACCOLTI E PUBBLICATI

CON NOTE E CON UN DISCORSO

SULLA VITA E SULLE OPERE DELL'AUTORE

DA

GIOVANNI GENTILE

E PRECEDUTI DA UNA PREFAZIONE DI D. JAJA

NAPOLI
Ditta A. MORANO & Figlio
40, Via Roma, 40
1900

# PREFAZIONE

*Quando nel febbraio del 1883 spegnevasi repentinamente in Napoli la vita di B. Spaventa, in mezzo al compianto che l'inatteso luttuoso avvenimento aveva dovunque eccitato, in Napoli e fuori, si udì qua e là susurrare da taluno, che il grande Idealismo, l'Idealismo post-kantiano, che aveva tutto di sè informato l'intelletto e l'animo dell'eminente pensatore, oramai tramontava con lui nella vita scientifica del nostro paese. E poco dopo cadevano, dapprima, in verdi anni ancora, Francesco Fiorentino (dic. 1884), poi Augusto Vera (luglio 1885), e da ultimo Camillo de Meis (marzo 1891), che di quell'Idealismo erano stati con lo Spaventa i più validi e stimati propugnatori in Italia. Gli scritti sparsi di B. Spaventa, che, secondo che era stato suo vecchio desiderio e disegno, interrotto da eventuale cagione, rivedono ora la luce, e la rivedono per opera del prof. Giovanni Gentile (dal cui ingegno, che ora entra nell'agone speculativo, ho ferma fiducia che l'Italia avrà frutti degni delle migliori tradizioni sue), codesti scritti, diciamo, e tutte le altre note pubblicazioni del filosofo insigne, fan sentire, che l'Idealismo, che illumina e scalda quelle pagine, sia destinato a cadere nella vita scientifica, in Italia e fuori?*

*Le ragioni dell' Idealismo kantiano non sono facili ad essere colte. Esse riposano sulla natura sua speciale, di voler essere, ed essere, non solo un sistema, che, al pari degli altri tutti, si aggiunge ad altri sistemi per compierli, ma qualche cosa di più, la ragione e il compimento d' ogni manifestazione diversa, che ha avuto il pensiero speculativo dai primordî del nascer suo insino a noi, la ragione ultima e il compimento d'ogni manifestazione che ha fatto di sè lo spirito umano nel corso della storia, tutto avendo come parte di sè, nulla che gli sia estraneo. Impresa difficile, è vero; non che difficile, o, com' è stata pur chiamata, temeraria, impossibile anche a chi sta a guardarla di lontano, contento di conoscerla, come si fa di gesta che odonsi raccontare di lontane ed ignorate regioni; ma non impossibile, e, forse e senza forse, neanche difficile, quando il pensiero, percorso il primo stadio di sua vita, stadio comune o iniziale per tutti, segnato da caratteri, che sono altrettanto precisi, che inviolabili, e fatto conscio della grandezza, sì, ma insufficienza pure dei primi tentativi in esso operati per raggiungere gli alti ed imperituri fini inerenti alla sua natura, entra, stimolato dalla stessa sua intrinseca vitalità, in uno stadio nuovo, lungo il quale, coi* rivoli tutti *della vita, tanti e tanti, ed in perpetuo crescenti, alimento di tutti, di tutti i giorni e di tutte le ore, se ne dispiega la* sorgente. *Il nostro G. B. Vico fu, è noto, tra i primi, a capo del secondo stadio della vita mentale, ad additarle, con un linguaggio così chiaro, così semplice, così efficace, egli che non di rado riesce oscuro ed involuto nella espressione dei suoi concetti, che ognuno nel leggere il suo giudizio vi consente, come se egli stesso, guardando dentro di sè, lo pronunci. Il Vico, lo si sa, disse semplicemente: nostra è la storia, siam noi che la facciamo, siam noi* (nostro, noi, *qual è tutto il valore di queste parole?*) *entro cui si compiono gli avvenimenti ch'essa registra; nelle nostre mentali modificazioni dunque sono da trovare le ragioni, che li fanno*

*nascere. Ed additò egli, addito, non più, le precipue nostre mentali ed originarie modificazioni nelle potenze varie dello spirito, fonte del valore diverso degli avvenimenti, della diversa loro intellezione.*

*Nel campo da Vico additato entrò tosto dopo per altre vie, per vie sue proprie, spianategli dalle ricerche contemporanee, ch'erano state sue proprie ricerche, E. Kant, il quale al grande pronunciato vichiano aggiunse qualche cosa di più, un esame, che fu nuovo, della natura propria opposta e cozzante delle potenze varie dello spirito; donde la necessità del loro concorso per la spiegazione o intellezione, prima che degli avvenimenti che la storia registra, del grande, unico, perenne e perpetuo avvenimento, ch' è l'atto stesso della intellezione, l' atto del conoscere, il conoscere. Opposta e cozzante la natura delle mentali potenze, unico l'atto, che loro presiede e ne deriva, del conoscere. Opposta e cozzante, non alla maniera antica, così come, cioè, ci si rivela a prima giunta, ch' è tuttora la maniera d' intenderla universalmente, ma in modo affatto nuovo, che non sfuggì poi in Italia ad un solo, dapprima, il Rosmini, che la credette perfino originalmente sua, tanto è luminosa la verità, che da esso scatta, avendola chiamata, con espressione ch' è solo adeguata alla grandezza sua, « la chiave d'oro della filosofia dello spirito umano ». L' analisi fatta dal Kant fu così profonda e vera, che l' intoppo potè nascere, e nacque, nelle conseguenze da trarne, non nell'accettazione sua.*

*Questa è la strada, che conduce all'Idealismo nuovo, o post-kantiano, o assoluto che voglia dirsi. Non è vero, che è una strada agevole, sicura, certa, talchè lo sforzo, se uno ne occorre, debb' essere, e non piccolo, nel rifiutarla, non nel seguirla nel cammino suo? Eppure è su questa strada, che sono sorte le maggiori e più aspre difficoltà. E sono difficoltà così intense, specialmente quando l'occhio si stende a vedere tutto il nuovo campo da percorrere, che lunghi lunghi noi vediamo gli anni, che sono*

*necessarî ancora, prima che, vinte, il nuovo grande altipiano della vita mentale sia aperto all'avidità, fatta universalmente forte come non è stata mai, della potenza conoscitiva umana. Tutti siam buoni a renderci conto delle parti, di cui si compone il criticismo kantiano, a ridire che lo spirito si compone di recettività ed attività o spontaneità, che l' intuizione (la sensazione colta nella sua schietta natura di sensazione) è cieca per sè, senza la categoria, e che la categoria, natura illuminatrice, non illumina niente senza il dato intuitivo, sopra cui cadendo la luce si fa, che perciò la cognizione si compone di due elementi opposti ecc. ecc. Ma, quivi giunto, lo spirito contemporaneo si arresta, e la strada gli si chiude o rompe dinanzi. Le potenze, da capo, tornano ad apparirgli non altro che potenze che stanno qua, dentro di noi, mentre le cose da intendere e spiegare stanno là, fuori di noi, e sono esse, che importano, è la natura loro che importa conoscere e spiegare. E codeste cose chi torna a vederle di duplice natura, chi tenta o ritenta di raccoglierle sotto unica natura; chi, memore dei risultati inattaccabili dell'analisi kantiana in ordine alle potenze dello spirito, non potendo rassegnarsi a vederle ridotte ad una natura sola, e non sapendo e potendo sacrificarne alcuna, le lascia pacificamente e tranquillamente in presenza l' una dell'altra; chi infine non pigliandosela calda per la loro natura unica o duplice, si contenta di vessare... la storia, aspettando dalle storie ciò che questa, in tal modo interrogata, non darà mai, perchè la storia non registra, che prodotti mentali, e se la mentale potenza è qua, e le cose sono là, i suoi prodotti parranno sempre passatempo innocuo, se non anche, come odesi a dire non di rado da amici e nemici della filosofia, fantasmagorie e allucinazioni, non cosa seria e degna della vita, di cui vogliono essere contenuto e spiegazione.*

*A questo punto siamo tuttora oggi; qui è l'intoppo. Forti e valorosi ingegni il Vico e il Kant, e altri con loro, ma,*

*lo si pensi e dica o no, punto e indietro da loro, messi in riga con gli altri, e passati ad arricchire, come nuova suppellettile ed ornamento nuovo, il museo della storia.*

*Or bene, se qui è l' intoppo, ei bisogna lavorare qui, perchè, rimosso l' intoppo, il cammino prosegua, non dimenticando mai con Socrate, ch' ei si dice sempre dello stesso lo stesso. Kant ha richiamato l'attenzione sulle potenze, ma non per contrapporle, soltanto, alle cose. Kant nel volgere e rivolgere il suo sguardo intenso e profondo sui due elementi concorrenti a formare la conoscenza, l'atto unico della conoscenza, che è il terreno sopra cui nascono i problemi, che, se vi nascono, devono ivi essere risoluti, non ha detto, che l'elemento intellettivo faccia il paio con l' altro, o che abbia valore passeggero e individuale, nè che la funzione conoscitiva o intellettiva stia lì, come a soddisfazione di curiosità, ad illuminare cose già fatte per la mente. Kant non esplorò tutta la regione nuova, che per lui nasceva nella scienza, ma una regione nuova indicava, che chiedeva di essere esplorata, e fu nella vasta estensione sua dopo di lui, ma non per essere abbandonata. E la regione nuova è tutta nel nuovo valore della potenza conoscitiva. Valor nuovo e grande, che non è una seconda edizione di quello dell'antica, nè ne offende i diritti, poichè inchiudendolo come parte integrante di sè, lo trasforma, compiendolo. In tale valor nuovo della potenza conoscitiva è tutto un mondo, un nuovo mondo; lo stesso, sì, del primo stadio della conoscenza, ma nuovo ancora, perchè trasportato, a dirla con frase manzoniana, in più spirabil aere, là dove, serbando intero il contenuto suo , l' indefinitamente molteplice e vario suo contenuto, tutto quello che gli manca, acquista, nulla di ciò che ha, perde. Ivi, lassù, nel valor nuovo della potenza conoscitiva, è il segreto della cosa (che, cercata sempre, è sempre destinata a sfuggire nello stadio inferiore o iniziale della conoscenza, come il filo dell' orizzonte allo sguardo dello spettatore, che tenta invano di appressarsi per toccarlo), ivi,*

*diciamo, è il segreto della cosa e della conoscenza sua. Ivi, nell'interesse non soltanto dei singoli moti della vita, ma del loro grande insieme, della loro totalità e finalità, col conflitto, che mai non posa, delle forze, scopresi la loro effettiva e permanente conciliazione; nella successione degli stati, attraverso di cui l'essere o la potenza passa nel formarsi rivelasi per la prima volta, con la singola verità loro, condizione di vita, tanto ancora oggi offesa nella coscienza comune e nel civile consorzio, il moto e il nesso che tutte le raccoglie in una verità unica, permanente, assoluta. Ivi passato, presente e futuro (la storia, tutta la storia), sempre succedentisi ed incalzantisi, come tendenti verso un futuro, che, se arriva, par che arresti la vita, e, se non arriva, non può che lasciarla in un' aspettazione sempre crucciosa, inconciliabile col significato intero della vita, ivi, diciamo, passato, presente e futuro si raccolgono e quetano, ma non nel futuro, che succede al presente e passato, bensì nel presente nuovo, eterno e permanente presente, che, a differenza del primo e, diremo così, quotidiano, messo in pieno rilievo da Platone nella sua critica contro i sofisti, non passa, non scorre, perchè, come nei singoli veri scientifici, a chi ben li considera, così della totalità loro quando sarà degnamente colta, è dentro di sè unità di presente, passato e futuro. Interessano le sorti temporanee, ma non sono le sole della vita; ne sono le superficie, non il fondo; stanno ai primi gradini della conoscenza, non nelle sue più alte cime, a cui la scienza ha obbligo di poggiare. Tutto ciò è latente nelle Critica kantiana e nel velo, ch' essa cominciò ad alzare intorno al valore della funzione conoscitiva per opera peculiarmente della natura nuova dell' elemento intellettivo, e fa che tra la ragion sua e l' Idealismo, che da esso nacque, corra un rapporto, che è come di potenza ad atto.*

*C' è effettivamente questo nuovo valore della potenza conoscitiva? È ciò che la potenza conoscitiva deve essa vagliare, scrutando meglio sè stessa, perocchè non si tratta*

*di un valore, che si escogita ed aggiunge, ma di un valore, che essa ha e si discopre. Ei bisogna cogliere la potenza conoscitiva nell'effettuale conoscere, ed ivi farne la valutazione. Non si vaga, come credesi, in un campo aereo, ma si sta sopra un terreno solido e positivo, il terreno del conoscere, del reale conoscere, del conoscere che si sviluppa nella vita di ciascuno e attraverso la storia. In sostanza, si tratta di vedere, se la potenza mentale è originalmente vuota o piena, e in che modo piena, se a modo antico, che non ha soddisfatto, o in altro modo, in cui l'originario e il derivato, il primitivo e la perpetua sua formazione, consuonino meglio che non è apparso fin qui, e meglio spieghino la vita in ogni sua esigenza, in ogni parte sua. È una nuova e più recondita analisi che si domanda, non che si foggi arbitrariamente ed estemporaneamente uno stato mentale nuovo, che, non che colmare vecchie lacune, che sono lo stimolo, che fanno avanzare la storia, le prolungherebbe, complicandole, in attesa di ciò che ha ad intervenire a colmarle. L'analisi suppone ciò che si analizza, che non è nello stesso stato prima e dopo che si analizza, ma che ad ogni modo è, ed è ciò che dà base reale e permanente ad ogni analisi, che si aggiunge alle precedenti, e che, nel caso nostro, trattandosi di analisi che si riferisce non a questa o a quella parte della vita, ma alla stessa potenza rivelatrice della vita, dev'essere proseguito sin nell'ultimo suo fondo, perchè la potenza riveli adeguatamente tutta sè stessa. L'analisi che si domanda risponde esattamente a quel moto perenne e sempre crescente di analisi, di cui si compone il libro della storia, e per cui quello che è, ma che è in uno stato d'inconsapevolezza, passa, per l'analisi, in uno stato di consapevolezza. La potenza conoscitiva, fatta di consapevolezza, è, e l'esser suo è una cosa medesima con la rivelazione che fa di sè. Consapevolezza è in ogni stato suo, e chi dice consapevolezza dice possesso e acquetamento. Ma, così come si è dispiegata finora nella storia, è con-*

*sapevolezza adeguata alla natura sua? Chi decide è la stessa potenza conoscitiva, e il giudizio suo non è che una nuova analisi che fa di sè.*

*Quest' analisi, vasta, immensa, com' è vasto, immenso ciò che le serve di fondo e di base, perocchè nè si può concepire che il conoscere non sia, nè nulla, che è, può non esser conosciuto, iniziata in modo speciale da Kant, è stata fatta nelle sue grandi linee e nei suoi sommi risultati dopo di lui, per opera principalmente dell'Hegel; ma è un'analisi aperta sempre al pensiero speculativo, e che, e per la difficoltà sua e per la nuova soluzione che prepara a tutti i problemi della vita, dev'essere un farsi e rifarsi perenne nella umana coscienza. Se analisi è luce, non poca è la luce di cui si ha bisogno, perchè la potenza conoscitiva, così varia e complessa nei suoi elementi e nella costituzione sua, e nondimeno una sempre ed identica a sè stessa in tutti i periodi di sua storica esistenza, in tutta la sua sterminata esistenza, passi dallo stato iniziale dell'esser suo al suo stadio finale, non sopprimendo alcuno dei suoi interni stimoli, ma dando a tutti una più ordinata e sana e compiuta soddisfazione. Di quest' analisi splendono gli scritti, che in questo volume si ripubblicano, di B. Spaventa, e tutti gli altri suoi. Analisi potente, vigorosa, che è sua, e scatta dal fondo del suo pensiero, o che, sorretto dalla intelligenza squisitamente esatta e profonda dai grandi germi doposti nel Criticismo kantiano (intorno a cui è faro luminosissimo la prima memoria della raccolta, sulla filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana), si alzi a scrutare l'organismo dei sommi elementi costitutivi della potenza conoscitiva, o che si diffonda nella ricerca del pensiero come si è venuto di fatto maturando dall'uscita dal medio evo insino a noi, rilevando con acuto linceo sguardo le nuove coscienti note che si veggono nei pensatori più insigni manifestando, ed additando, con critica diretta maravigliosa, nelle lacune della vecchia potenza conoscitiva*

*il compimento che ricevono dalla nuova. La nuova potenza conoscitiva, con tutto il ricco corredo del contenuto suo, positivo nei suoi risultati, in quanto accoglie in sè, e, trasformando, compie, le due opposte direzioni e tendenze, annunciate dalla vecchia Metafisica e dal vecchio e nuovo empirismo, a lui apparve critica nella formazione sua, donde la sua natura essenzialmente dialettica; senza di che non sarebbe autonoma, e l'alto valor suo, speculativo e pratico, intellettivo e morale, non sarebbe raggiunto. Ond'egli soleva dire che la filosofia è critica, con grave scandalo di chi, non apprezzando in alcun modo il valore del Criticismo, e sconoscendolo come preparazione alla nuova ideale costruzione, batteva una via, che a lui sembrava conducesse ad una ripetizione della concezione ideale antica, non ad un valore nuovo, coronatore vero degl'iniziali moti insufficienti della potenza pensante. Gli scritti tutti di B. Spaventa, per chi li mediti con l'attenzione che richiedono, portano con sè un soffio di vita, che mentre è quella stessa, che a parte a parte e giorno per giorno tutti affatica in cerca di ciò che vale a compiere le brame della interna potenza, è insieme vita di miglior natura, perchè è vita piena, vita che erompe dalla potenza conoscitiva, colta in tutta la vasta complessità di sua natura. Scritti di tal fatta non sono morti; non muoiono. Il principio, che li ispira, non è destinato a passare. Non ha esso insufficiente la luce sua a soddisfazione dei bisogni tutti della potenza pensante, ma aspetta invece, che la sua luce si faccia, e si allarghi e penetri dovunque, nella coscienza comune. Noi augureremo bene delle sorti della scienza, se sulle orme del vero che nelle pagine di B. Spaventa si agita e palpita, vedremo il pensiero contemporaneo sollevato a discutere e cercare ciò che esse discutono e cercano. La scienza filosofica erra ancora come desiderio nelle menti e negli animi umani, ed è tempo oramai che si alzi a toccare quella stabilità e certezza, senza di cui scienza non v'è, e che non toccherà, finchè*

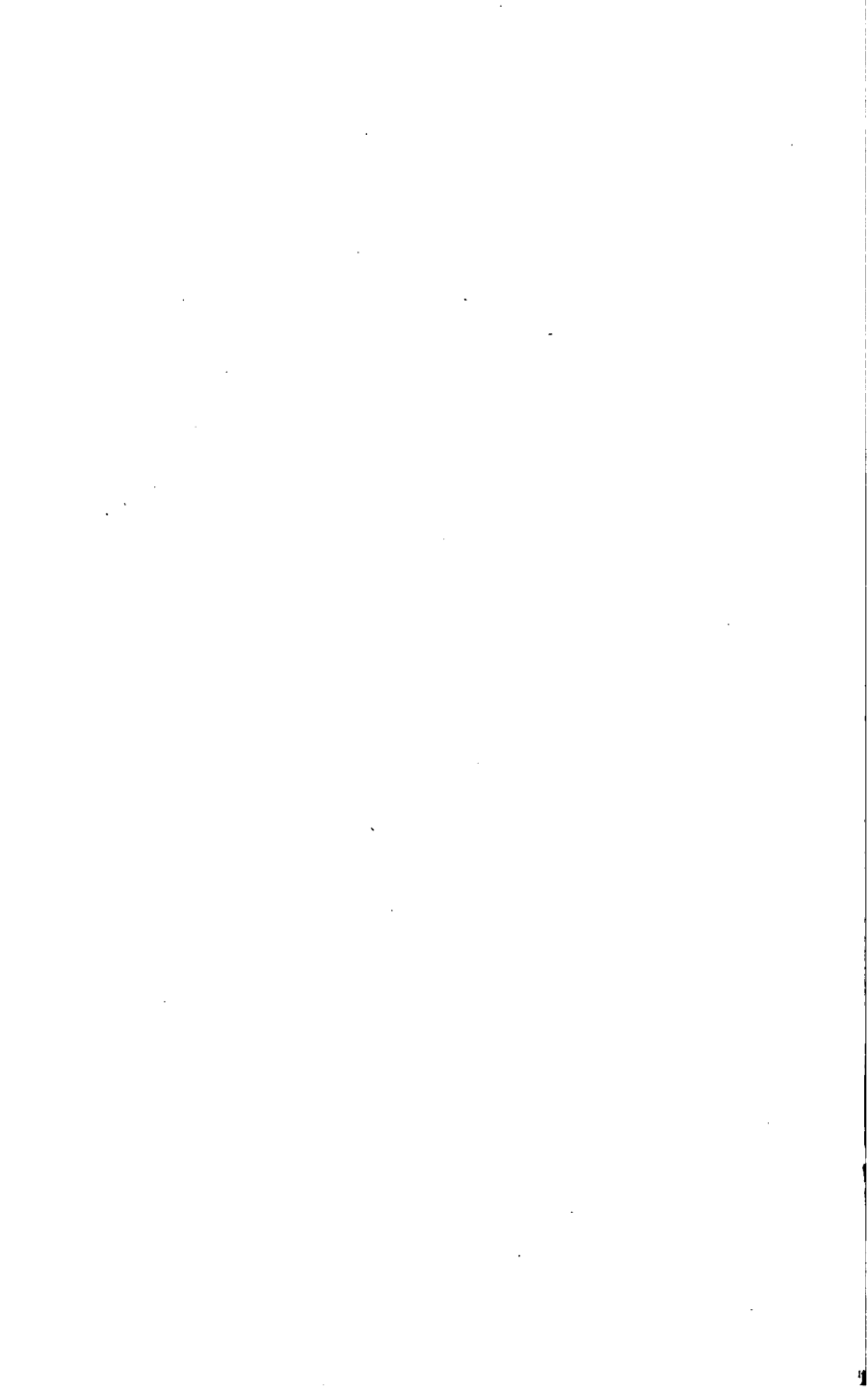
*coi bisogni tutti, nella loro forma di opposti e cozzanti, il pensiero non sarà in grado di cogliere l'organismo loro o l'unità, finchè la potenza mentale non avrà colto i rivoli tutti della vita nella loro adeguata sorgente.*

*Racconta egli nella Prefazione ai* Principii di filosofia, *che, richiesto un giorno, dopo alcuni anni che insegnava nell'ateneo napoletano, che cosa fosse oramai, se era ancora hegeliano, se credeva alla metafisica, alla filosofia, se non era divenuto anch'egli realista, positivista, naturalista, rispose: «sono quello che era, ed anche un po' quel che voi dite, e già prima di voi» (si badi,* prima), *«ma vedete: a modo mio, non a modo vostro». Ed è vero. Non aveva bisogno di cessare di essere quello che era, per essere, tutt' insieme ed in miglior modo, quello che gli altri erano singolarmente, a parte a parte. Tutta intera si agita la vita sotto i conati del suo pensiero, ed è questa la vita che preme a chi la cerca da filosofo, e che allo spirito filosofico contemporaneo, che credeva di averlo oltrepassato, senza in verità averlo raggiunto, sfuggiva e sfugge. Senz'averlo raggiunto; e ben egli sel seppe. Più tardi, dopo di avere in un altro scritto, l'ultimo di questo volume,* La legge del più forte, *ricordato in fine, essere stato detto «con molta solennità ed anche con molto fracasso», che la metafisica era finita, aggiungeva potere darsi, essere la metafisica hegeliana, non che cosa vecchia e passata, profezia invece, organismo e correzione anticipata della scienza della moderna esperienza. Della scienza della moderna esperienza, diceva in quella congiuntura l'insigne pensatore; del sapere tutto nelle sue direzioni varie ed opposte, soggiungiamo noi in accordo col suo pensiero, perchè in quella correzione e in quello organismo ci è tutto, fuori non resta nulla.*

*Disse Kuno Fischer, che orientarsi in filosofia è studiare Kant. Nulla di più vero! Noi reputiamo, che, imbroccata la via, che Kant additò, gli scritti di B. Spaventa sono orientamento di prim'ordine nel vasto campo, già dischiu-*

*so, della intellezione nuova, meta nuova e grande all'umano ingegno, degna di essere cercata non solo come correzione e compimento della comune o iniziale intellezione, che ha in certo modo aspetto negativo, ma, in modo positivo ancora, come rivelazione nuova in sè della vita, come rivelazione di questa in tutta la sua integrità e pienezza.*

DONATO JAJA.

---

# DELLA VITA E DEGLI SCRITTI

DI

# B. SPAVENTA

**Sommario.** — I. Primi casi e primi studi. — La filosofia a Napoli tra il 1840 e il 50.— Persecuzioni politiche.— Esilio. — Un anno a Firenze. — II. Spaventa a Torino: la filosofia colà, atteggiamento e missione assunta dallo Spaventa. Suoi primi studi su Hegel e i filosofi del Risorgimento. — III. Polemiche co' Gesuiti e scritti minori. — IV. La circolazione del pensiero italiano: studi su Campanella, Bruno, Vico, Kant, Galluppi, Rosmini e Gioberti.—Spaventa a Modena e a Bologna.—V. Spaventa a Napoli: dal '60 al '70. Esposizione e interpretazione di Hegel. — VI. Dopo il 70: critica dei nuovi indirizzi (naturalismo e positivismo). — VII. Ultima battaglia hegeliana, morte, carattere.

## I.

Bertrando Spaventa (1) nacque a Bomba, paesello dell'Abruzzo chietino, sulle rive del Sangro, il 26 giugno 1817, primogenito di Eustachio e Maria Croce; che ebbero altri quattro figli: Berenice, Silvio, Tito ed Enrichetta. Il nome di famiglia era veramente De Laurentiis; ma, com'è costume in Abruzzo, da alcune generazioni, pel matrimonio di un De Laurentiis con una Spaventa, questo casato s'era aggiunto e poi sostituito al primo. Chè la famiglia di Bertrando, non nobile nè agiata, contava pure qualche secolo di esistenza e avea dato capitani, magistrati ed ecclesiastici di qualche

(1) Tra le fonti a cui sono attinte le notizie di questo discorso, va ricordata in primo luogo S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861, lettere, scritti, documenti pubbl.* da B. Croce, Napoli, Morano, 1898 (che citerò sempre così: Croce); poi le lettere inedite dallo stesso amico Croce messe a mia disposizione; il volumetto delle *Onoranze funebri a B. S.* Napoli, Morano, 1883, specialmente la *Commemorazione* di F. Fiorentino ivi stampata; R. De Cesare, *S. Spaventa e i suoi tempi*, nella *N. Antologia* del 1° luglio 1893; infine gli scritti stessi di B. Spaventa e i ricordi de' suoi amici e discepoli. Tali fonti citerò solo dove sarà necessario.

nome; e uno di questi ultimi è ancora ricordato nella iscrizione d'una lapide murata sull'antica e misera casetta della famiglia, in Bomba.

Fatti i primi studi nel paesello nativo, Bertrando prima e il fratello Silvio poi, i cui nomi erano destinati ad accoppiarsi indissolubilmente nella storia della nuova Italia, furon mandati dal padre nel seminario di Chieti; dove il Nostro, al dire d'un suo biografo, ebbe scarsa coltura da mediocri maestri. Ma egli, come tutti i forti ingegni, si faceva strada da sè; e applicatosi alle matematiche con l'aiuto d'un bravo insegnante del liceo di quella città, ebbe presto a farvi tanto profitto, da poterle insegnare, insieme con la filosofia, in non so quale scuola della provincia. E dovette salire presto in fama; perchè sulla fine del 1838 o nel 1839 fu chiamato a sostituire nel celebre seminario di Montecassino un altro giovane valentissimo, cui la morte immatura impedì di dare agli studi i frutti pregevoli che se ne poteva sperare: Stefano Cusani di Solopaca (1816-1846). Vi andò Bertrando, traendosi dietro Silvio, che nel maggior fratello ebbe non solo un affettuoso e quasi paterno soccorritore, ma anche un maestro sagace negli studi letterari e speculativi; e ne' tardi anni dichiarava a un amico di dovere a Bertrando l' avere appreso a gustare, quando studiava a Montecassino, la bellezza degl' *Inni sacri* (1).

E la tenerezza pel suo Silvio e pel resto della famiglia travagliata da gravissime angustie, impose in quegli anni a Bertrando un sacrifizio assai duro. Ecco Silvio distinguersi per l' indole vivace e chiassosa, per la fierezza indomita del carattere, tra i compagni di studi e di cospirazione, tra i giovani monaci benedettini, specialmente col suo amicissimo don Luigi Tosti. Essi scrivono insieme una supplica al re, chiedendo la costituzione. Silvio nasconde il foglio pericoloso nelle tasche segrete del pastrano, e via a Napoli a impostarlo. Poi tutti insieme attendono fra l' ingenua fiducia e la trepidazione l'atto sovrano, continuando le loro innocenti cospirazioni di seminario.

---

(1) Vedi la nota accademica del prof. FR. D' OVIDIO. *Del libro " Silvio Spaventa "* Napoli, 1898, pag. 5. A quanto ricordano alcuni vecchi del monastero, antichi stampatori, Silvio avrebbe ricevuto lezioni di filosofia e matematica dall' abate D. Simplicio Pappalettere; e Bertrando avrebbe insegnato l'*estetica*. Ma il p. Ildebrando Colapietro, che, mercè il cortese intervento del prof. D' Ovidio, ci ha fornito da Montecassino queste notizie, nota pure che questi vecchi " di preciso nulla sanno dire de' due fratelli. "

Tanta bella spensieratezza e tanta accensione d'animo per un ideale in così aperto contrasto con la condizione dei tempi e della propria famiglia, come erano possibili in Silvio? Com'era possibile non lo premesse alcuna cura delle angustie domestiche? Egli è che per lui e per tutti i fratelli se ne dava abbastanza pensiero il silenzioso Bertrando, di cui non si conserva a Montecassino altro ricordo, se non che v'insegnò per due anni (1). Egli lavorava e Silvio cospirava. Ma poichè il frutto di quel lavoro non bastava (non erano che sette ducati mensili), ecco da Napoli lo zio materno don Onorato Croce mettersi attorno al Nostro e cercare d'indurlo ad assumere gli ordini sacerdotali, per poter godere così certo benefizio ecclesiastico di 150 ducati, che era nella sua famiglia.

Un'aspra battaglia si dovette allora combattere nell'anima di Bertrando, cui il sacerdozio ripugnava; e se ne riuscì vittorioso l'affetto verso la famiglia, non ne rimase senza piaghe profonde quell'anima austera; piaghe che non si poterono mai più rimarginare, anzi a quando a quando si riaprivano e sanguinavano dolorosamente. « Io dissi, nel farmi prete: amo mio padre e mia madre e i fratelli miei *più* che me stesso. Questa è stata ed è la mia irreligione. Amo la patria mia più che me stesso, più che l'anima mia. » Così egli scriveva a Silvio nel febbraio del 1876, riandando quei casi della sua vita passata. Ma questo supremo sacrifizio dell'egoismo, se ci attesta l'eroico affetto del Nostro verso i suoi, non poteva essere duraturo; perchè la coscienza non può vivere a lungo in contraddizione con se stessa, come tutte le contraddizioni sono momenti transitorii di una perenne dialettica. Tuttavia quei pochi anni di sacerdozio dovettero giovare non poco a temprare l'animo e la mente di Bertrando, con quella stessa angoscia dell'intimo conflitto, che egli ne avrà sofferto. Del suo contegno nel-

---

(1) Questa durata dell'insegnamento del Nostro a Montecassino è attestata dalle note del *Giornale del Monastero dall'anno 1836 al 50*, dove secondo le ricerche del p. I. Colapietro, che ci ha gentilmente favorito anche queste notizie, nel maggio 1839 si trova notato il pagamento di ducati 7 al " sig. Spavento " (*sic*), come onorario del mese stesso; poi nell'aprile del 1840 quello di duc. 28 per 4 mesi di esso anno pure " al sig. D. Bertrando Spavento; " e nell'anno stesso 1840 mese di agosto ancora " per onorari d. 63:33 al sig. Maest. Spavento *a salto* (cioè: a saldo). "

Sicchè Bertrando o andò a Montecassino nel maggio 1839, o, come mi par più probabile, al principio dell'anno 1838-39; certo se ne partì nell'agosto 1840.

l'esercizio del grave ministero ci dà idea un curioso aneddoto, che era narrato da lui stesso negli anni più tardi della sua vita: « Il vescovo, avendolo, non a torto, in concetto di spirito ribelle, gli dava continue prove indirette di malumore; bensì quando se lo vedeva dinanzi, o per dissimulazione o perchè cedesse a un involontario moto di simpatia, com' egli soleva suscitarne, gli si mostrava cortese. Una mattina, ricambiando a tutto il clero gli augurii pasquali, saltò su a dire: « Voi, caro Spaventa, non potete credere quanto bene vi voglio. » — « Difatto, » rispose lui sorridendo, « non lo credo; nè so perchè, monsignore, vogliate dire una così grossa bugia proprio in giorno di Pasqua (1). » — E il prigioniero che scuote le catene; quelle catene che di lì a poco l' amore del vero, come ben disse il Bonghi, tante rôse, che finì con lo spezzarle.

Sullo scorcio del '40 i due fratelli Spaventa lasciarono Montecassino e vennero a stabilirsi a Napoli, dove poco appresso chiamarono anche Tito; e ivi, mentre insegnavano in privati istituti, attendevano a compiere i propri studi. Da Antonio Tari Bertrando imparò i rudimenti del tedesco (2); di cui egli soleva dire, che è per gli studi filosofici quel che il calcolo è per l'astronomia. Imparò in quel torno anche l' inglese, e fu dei pochi e dei primi giovani che allora in Napoli presero a studiare nel testo i filosofi stranieri, segnatamente tedeschi, sull' esempio di un insigne maestro: Ottavio Colecchi (1773-1847). Al quale ben presto gli Spaventa dovettero avvicinarsi; non solo perchè era anch'egli un abruzzese (di Pescocostanzo), ma e per la fama onde meritamente godeva il vecchio filosofo; il quale, a differenza del Galluppi, leggeva Kant ed Hegel nell'originale, e veniva pubblicando dotte esposizioni e critiche accurate delle loro dottrine. Spirito nobilissimo e di magnanimi sensi, liberale, più volte perseguitato per le sue idee politiche, e tenuto d' occhio dalla polizia; prete non molto accetto a' superiori per la libertà della speculazione, per cui fu una volta obbligato a sottoscrivere una dichiarazione di fede, e non potè altra volta condurre a termine la stampa incominciata d'un suo volume (3); propugnatore instancabile del-

(1) D' Ovidio, pag. 8.
(2) Croce, p. 221.
(3) Il 3° delle *Quistioni filosofiche*, Napoli 1843, interrotto alla stampa del 10° foglio quando vi si cominciava ad esporre la filosofia di Hegel, per venire a trattare della sua estetica.

l' idealismo trascendentale di Kant, e suo difensore contro le critiche galluppiane; egli si poteva dire in Napoli il più cospicuo rappresentante di quella filosofia tedesca, verso di cui il Galluppi stesso col suo *Saggio filosofico* aveva cominciato a richiamare l'attenzione e gli studi, e della quale il Cousin — in voga nel decennio antecedente a Napoli, quasi il filosofo di moda, come lo erano stati innanzi gl' ideologi, specie il Destutt de Tracy — aveva ne' suoi libri brillanti fornito la prima benchè assai inadeguata notizia. « Hegel e gli altri filosofi anteriori tedeschi, scriveva il Nostro nel '67 (1), erano noti, forse più che ora, a Napoli, anche prima del 1848; gli aveva studiati e, a suo modo, interpretati e discussi, oltre il Galluppi, il vecchio Colecchi; e gli studiavano Cusani, Ajello, Gatti, e i miei amici Tari e Calvello. » Scrivevano costoro nel *Progresso* (1832-46) e nell' *Omnibus pittoresco* (1833-46; interrotto e ripreso poi nel 1851). Il Gatti fondò anche una rivista propria: il *Museo di letteratura e filosofia* nel 1841; che poi fu ripreso nel '43 e si protrasse fin dopo il '60 col titolo di *Museo di scienza e letteratura*. Ma sopra tutti eccelleva Stefano Cusani, dei giovani; e assai è a rimpiangere che non sia stata più fatta quella raccolta de' suoi scritti sparsi per quelle riviste, che un amico prometteva subito dopo la sua morte (2). Specialmente degno di ricordo sarebbe il suo studio *Della scienza fenomenologica, o dello studio de' fatti di coscienza* (3); dove ribatte, come il Colecchi, la critica mossa dal Galluppi al giudizio sintetico a priori (*Progr.*, XXV, 28); e venendo a parlare delle categorie kantiane mostra di

---

(1) *Princ. di filos.* pag. XIX.

(2) Vedi la *Necrologia* dedicatagli da F. TRINCHERA nella *Rivista napolitana di scienze, lett. ed arti*, 1846, vol. I, 396-7.

Il Trinchera sperava di pubblicare subito in 2 vol. in 8° di un 60 fogli di stampa ciascuno tutti gli scritti dell'amico.

(3) Pubblicato in tre parti nel *Progresso*, 1839, XXIV, 28 88 e 1840 XXV, 16-37 e 187-205. Importanti sono pure altri due articoli nello stesso *Progresso: Di un' obiezione dell' Hamilton intorno alla filosofia dell'assoluto* (1840, XXVI. 5-31) e *Della logica trascendentale* (XXVI, 161-87).

Nel *Progresso* del 1840 e 41 egli ebbe una lunga polemica con Vincenzo De Grazia (a proposito del 1° vol. del *Saggio su la realtà della scienza umana*, Napoli 1839 del De G.) sfuggita al FIORENTINO, nella sua monografia *Vita e Opere di V. De G.*, in *Giorn. napoletano* del febbrajo e del giugno 1877. Il Cusani scrisse una recensione di quel libro nel *Progr.*, 1840, XXV, 237-47; cui il De Grazia rispose con un lunghissimo articolo nella stessa rivista, 1840, XXVI, 219-242, XXVII, 48-76; 1841, XXVIII, 63-96 e XXVIII, 161-85.

averne bene il concetto, che solo la critica più recente ha sicuramente e definitivamente fissato, per gli uomini — s' intende — di buona volontà; concetto poi ripreso in Italia dallo Spaventa, e in Germania dal Fischer, ma già accennato anche negli scritti di O. Colecchi. Mi sia lecito di citare qui un brano del Cusani, che è un documento della storia del nostro pensiero filosofico: «La supposizione della tavola rasa è proceduta ne' lockiani da questo assioma peripatetico *nihil est in intellectu, quod prius* [*non*] *fuerit in sensu,* al che il Leibniz soggiunse con una restrizione profonda: *nisi ipse intellectus.* La quale confutava ad un tempo i seguitatori delle idee innate, e quelli della tavola rasa; perciocchè era racchiusa in essa restrizione all'assioma peripatetico, quel pensiero col quale il Kant dà principio alla critica della ragion pura, cioè che se tutte le nostre idee ci vengono col soccorso e ad occasione dell' esperienza, non derivano però dall' esperienza. L' idea innata suppone un atto d' alcuna facoltà dell' anima innanzi l' eccitamento della sensibilità, il che torna lo stesso che dire, che l' anima umana entra in esercizio prima di ogni sensazione; ma questo non ci è venuto fatto di osservare finora, e non ci è dato di supporlo in avvenire; però l' idea innata, nel senso che noi le concediamo, è un assurdo. Pur tuttavia, s' egli è falso concepire uu atto dello spirito umano innanzi di ogni esperienza sensibile, non lo è certo, (come noi lo pensiamo, e come il pensava lo stesso Leibniz), il concepire la facoltà produttrice di esso atto, o la potenza, che può benissimo non aver bisogno d' alcuna esperienza. Ora non altro il Leibniz intendeva con quel suo *nisi ipse intellectus*, che questo stesso che noi, cioè a dire la ragione con le sue leggi e le sue necessità, la facoltà stessa di conoscere, l' intelletto con la virtù che gli è propria, la quale consiste nella necessità del suo svolgimento (1).» Quindi passa a combattere l'opinione dei critici che confondono le categorie di Kant con le idee innate. Per Kant, egli osserva, l' idea è un *atto della mente* e non un' *immagine rappresentativa;* e, come risulta anche dalle prime parola della critica della Ragion pura, esso atto presuppone l'esperienza. — Ma, ribattono questi critici, l'esperienza sensibile presuppone le categorie come sue condizioni necessarie. — È vero, ma « se si vuole osservare attentamente il fatto attuale d'una

(1) *Progresso,* XXV, 190-1.

percezione sensibile, si possono distinguere in lei tre operazioni diverse: la prima è l'impressione organica degli obbietti esterni sul nostro corpo; la seconda è l'attività personale che opera una reazione; la terza la ragione che percepisce. Ora, se per esperienza sensibile vuolsi intendere il fatto complessivo della percezione attuale d'una sensazione, è naturale ch'essa suppone l'azione della facoltà di conoscere; ma se per contrario vuolsi intendere (come egli è mestieri intendere) l' impressione organica che precede tutte le altre operazioni, e sveglia l'attività di tutte le altre facoltà, non si potrà negare che tutti gli atti dello Spirito Umano derivano all' occasione dell' esperienze. Ed è in questo senso ch'è stata intesa dal Kant, quando ha detto che cominciamo dall' esperienza, ma che non tutto deriviamo da lei; come per opposito nel senso contrario, quando ha detto cha l'esperienza suppone tutte le idee necessarie (1). »

E questa netta distinzione tra le idee innate, preformazioni dell'intelletto, e le categorie kantiane come certe attitudini, « certe disposizioni originarie nel me, la cui mercè può esso giudicare in un modo piuttosto che in un altro » (2) era stata fatta insieme col ravvicinamento dell' apriori di Kant con le *virtualità* leibniziane, da Ottavio Colecchi fin dal 1837. Ma il Colecchi si fermava al Kant negli articoli che diè alle stampe, rifiutandone, del resto, le conclusioni soggettivistiche (3); s' adombrava del panteismo di Hegel e riteneva il suo « metodo di filosofare, favorevole non già, ma nocivo all' ingegno » (4) I giovani, invece, il Cusani, l'Ajello, il Gatti erano tutti hegeliani. Tutti come il Colecchi insegnavano privatamente; e ad essi venne ad aggiungersi lo Spaventa, partecipando a quel vivace moto di vita intellettuale.

Quando morì il Colecchi (25 agosto 1847), i giovani tras-

---

(1) Op. cit., pp. 193-4.

(2) Vedi Colecchi, *Quist. filosofiche,* II (1843), 40; ma questo scritto ristampato in cotesto volume uscì la prima volta sotto il titolo: *Saggio sulle leggi del pensiero* nel *Progresso* del 1837, XVI, 161-92. — Altrove (*Quist.*, I, 248) le categorie son definite *semplici funzioni dell'intelletto.*

(3) " Protestiamo, egli dice, che le categorie dichiarate da Kant impotenti a rivelare l'essere, le leggi dell' intelligenza divenute leggi della natura fenomenica; il grande abisso che separa questa natura dall' altra invisibile e reale sono cose che ci rivoltano nel suo sistema. " *Quist.*, I, 249.

(4) Vedi *Quist.*, III, p. 1; cfr. p. 158. Poi " l'Idealismo trascendentale di Fichte e l'Unità assoluta di Schelling sono, pel Colecchi, due sistemi che disonorano la filosofia " II, 46.

sero occasione dalle sue esequie per una dimostrazione politica; e Bertrando recitò un elogio, dove sosteneva che tra tutti gli espositori e seguaci, fin allora conosciuti, di Kant, il Colecchi ne aveva meglio compreso la dottrina (1). E questo ci dice per qual via già procedeva la mente del Nostro. Il quale poco appresso, nel 1850, nel primo scritto, crediamo, dato alle stampe, lamentando l' imperfettissima cognizione che s'aveva allora in Italia della stessa filosofia kantiana, coglieva l' occasione « per onorare la memoria d'un uomo, quanto grande, altrettanto poco noto tra noi, Ottavio Colecchi »; e, confermavagli le lodi tributategli nell'Elogio del 1847 : « Ed egli, — soggiungeva, — negli ultimi anni di sua vita avea cominciato a disaminare anche qualche punto della filosofia di Hegel, e *l'avea in pregio grandissimo*, sebbene in altri suoi scritti anteriori avesse dichiarato efimero ed insussistente tutto il movimento filosofico in Germania dopo Kant. Esempio raro in età così vecchia, il quale non prova che la potenza del vero ». (2) — Questo è l' unico documento, almeno a nostra notizia, di cotesta ultima piega presa dal pensiero vigoroso del Colecchi: di cui crediamo che grande sia stata l' influenza esercitata sulle menti giovanili napoletane in questo laborioso periodo di preparazione al '48. Attorno a lui nemico del Galluppi, si raggruppavano i giovani liberali e rivoluzionari (3); come il Galluppi, il filo-

---

(1) Vedi la Bibliografia in fondo a questo Discorso ; n 1.

(2) *Studii sopra la filos. di Hegel,* Torino, Paravia, 1851 (estr. dalla *Riv. ital.* fasc. nov. dec. 1850) p. 9.

Altrove in una recensione del libro di M. Baldacchini, *Della filosofia dopo Kant,* Napoli, 1854 (nel *Cimento* del 31 gennaio 1856, vol. VII, p. 72) il Nostro scriveva : " Gl'Italiani debbono essergli anche grati dell' aver ricordato il nome d'un filosofo napoletano , che fù valente avversario del Galluppi, e che, sia la troppa modestia o la ingiustizia de' tempi, appena era noto agli stessi suoi concittadini. Quest'uomo senza fama era Ottavio Colecchi ; io non so chi in Italia potesse paragonarsi a lui nella conoscenza della filosofia moderna e specialmente del criticismo ".

(3) Quanto gli hegeliani, avanti il '48, dessero da fare al ministro di polizia Del Carretto, vedi nell'animata narrazione di M. Monnier, *Le mouvement italien à Naples de 1830 à 1865 dans la littérature et dans l'enseignement,* in *Revue des deux mondes* del 15 aprile 1865, pp. 1023-4. Il Del Carretto mandò uno de' suoi agenti più abili a sorvegliare le troppo frequenti riunioni che quei giovani filosofi tenevano nel *Caffè delle belle arti.* Ma " aussitôt reconnu, l'agent fu surveillé lui-même et derouté de mille facons: on ne parla devant lui que l'hégélien, langue encore plus difficile que le basque L'auditeur était tout oreilles, il suait à grosses gouttes et ne comprenait pas. Il finit par quitter la place ".

sofo ufficiale, raccoglieva intorno a sè i *giovani posati e obbedienti*, quali Enrico Pessina, P. E. Tulelli, Antonio Racioppi, e a capo di tutti, Luigi Palmieri: grandi nemici della panteistica filosofia tedesca, devoti alle tradizioni di casa, alle pie credenze cattoliche e più o meno anche al trono, all'OTTIMO PRINCIPE, come lo chiamava (1) il Palmieri.

Nel 1846 Bertrando aveva aperto scuola di filosofia nella gran sala del Collegio dei Nobili; ma le sue dottrine scandalizzarono il Palmieri che, successo nel 1847 al Galluppi nella cattedra dell' Università, di logica e metafisica, non mancò di far ricorso presso il Presidente della P. I., monsignor Mazzetti, contro quello insegnamento. E la scuola fu chiusa.

Lo ricorda il Nostro in una lettera inedita al fratello Silvio del 27 novembre 1861 (2). Ma nessuno vorrebbe dubitarne leggendo la prolusione dal Palmieri recitata il 13 novembre di quell'anno 1847, nel salire la cattedra del Galluppi; prolusione intesa a dimostrare « che noi dobbiamo continuare la sapienza dei nostri maggiori, le cui tradizioni da Pittagora fino al Galluppi, per non dire di alcune glorie viventi della nostra penisola, non furono quasi mai, particolarmente tra noi, perfettamente interrotte » (3). In essa fece il suo sfogo contro la mala pianta coltivata dal Colecchi; e forse il suo pensiero era appunto diretto contro lo Spaventa. « Nel dichiararmi amico e seguace della sapienza patria non posso non riprovare alcuni sforzi che ancora a quando a quando si rinnovano per fare allignare tra noi dottrine straniere. Oggi... c' infestano alquanto gli influssi teutonici, perchè ci ha di coloro che vorrebbero per forza inoculare alla nostra gioventù il panteismo alemanno, specialmente vestito del nobile e grandioso ammanto con cui si presentò nelle opere di G. F. Hegel ». Ei dichiarava di non condannare assolutamente lo studio dei tedeschi, « essendo persuaso della necessità del commercio delle idee

---

(1) *Prolusione alle Lezioni di Logica e Metafisica nella cattedra della R. Università degli studi* recitata nel dì 13 novembre del 1847, Napoli, Nobile, 1848, p. 28.

(2) Dove parlando della guerra che allora il Palmieri ricominciava a fargli, dice: “ Nel 1847 MI fece chiudere la scuola con un ricorso a Mons. Mazzetti „. Il MI, e in una lettera a Silvio, ci assicura che la scuola era di Bertrando solo, come affermò il FIORENTINO (op. cit., p. 88-9) e non di entrambi i fratelli come disse poi il DE CESARE, art. cit., p. 81.

(3) Op. cit., lett. dedicatoria al Comm. Antonio Spinelli de' principi di Scalea.

come di quella del traffico delle derrate »; ma di ritenere « pericoloso sotto tutti i rispetti volere introdurre il panteismo in Italia, come quello che tende ad alterare essenzialmente la nostra filosofia, introducendo un funesto divorzio tra la speculazione e le verità rivelate ». E confessava candidamente: « Io ho sempre combattuto contro questo attentato all' indipendenza del pensiere italiano, nè mi son curato della maldicenza e perfino delle calunnie di alcuni pe'quali chi in filosofia si accorda con la fede e non ti spiega i venerandi suoi misteri a furia di miti e di trinità razionali, è un cattivo pensatore, un ingegno povero, retrogrado e privo di libertà » (1). Certo non aveva combattuto cogli scritti; chè il suo unico scritto filosofico (2) concerne una questione polemica con Gaspare Capone (1766-1849) e Davide Winspeare (1775-1847) intorno ai rapporti del Galluppi con la filosofia scozzese, onde quei due giuristi si fecero propugnatori a Napoli verso il 1840. E però l'autore, che, così facendo, credeva « di rendere omaggio alla verità, di corrispondere a' voti dell' illustre defunto che desiderava *lui* a suo successore, ed alle intenzioni dell'Ottimo Principe, che, chiamando *lui* a questo ufficio, gli esaudiva »; non poteva pensare ad altri combattimenti cogli hegeliani, se non che alle mene punto lodevoli onde aveva procurato di far chiudere la scuola di B. Spaventa. Nè le ire si placarono per sempre.

Per trarsi di stento il Nostro dovette allora cercare un ufficio privato, e non trovando di meglio, premuto sempre dai bisogni d'una famiglia intera, si acconciò nel 1848 (3) ad entrare in casa il tenente generale Francesco Pignatelli, principe di Strongoli, antico repubblicano del 1799 e generale del Murat, in qualità di ajo del presente principe Francesco.

I tempi intanto s' abbujavano sempre più. Soppressa la scuola, a Bertrando era tolto di fianco il suo Silvio, che ricercato per le sue imprudenze liberali dalla polizia, era costretto sulla fine del '47 a lasciar Napoli e rifugiarsi

(1) Op. cit., pp. 18-9.

(2) *Due quistioni filosofiche esposte da* L. Palmieri *per rispondere ai due chiarissimi scrittori*, Napoli, Tip. del Filiatre Sebezio, 1846, di pp. 43.— Del Palmieri e de' suoi avversarii torneremo a parlare nel lavoro: *Dal Genovesi al Galluppi*, che speriamo dar presto in luce.

(3) Vedi i " *due* anni di servitù " cui accenna il Villari nella sua lett. dell'ottobre 1850 allo Spaventa, quando questi s'era licenziato dal Pignatelli; in Croce, p. 66.

a Firenze. Quivi Bertrando gli scriveva il 22 decembre, esprimendo con la eloquente concisione caratteristica del suo stile lo stato del proprio animo: « Io non ho altro desiderio che sia tale veramente, che quello delle tue lettere; epperò fa di scrivermi spesso di tue notizie, pensando che ora più che mai tutto il mio affetto si raccoglie in te. Non è favola questa. Non altro » (1). Seguono poche parole concernenti il minor fratello: — « Tito sta bene, e può ora, perchè rivestito, cominciare le sue lezioni » — ; parole che sono un raggio di luce rivelatore delle strettezze angosciose, in che versavano allora quei poveri fratelli, divisi dalla famiglia e in cerca di sapere insieme e dei mezzi per vivere; e le sofferenze di tutti e tre si raccoglievano sul capo del maggiore, che anche al lontano Silvio mandava parte del suo non lauto stipendio. E i duri giorni erano appena cominciati!

Silvio rimase a Firenze fino ai primi del febbrajo 1848, quando, concessa a Napoli la costituzione, ei potè ritornarvi e fondare un giornale di vivace opposizione al governo. Il *Nazionale*; dove con altri generosi e valenti propugnò con ardore quasi mistico la causa generale della nazionalità italiana in relazione alle singole questioni del Regno; e attese, per la parte sua, a scrivere, con inspirazione hegeliana, la filosofia di quella rivoluzione (2): un giornale insomma politico filosofico arieggiante in qualche modo quelli della sinistra hegeliana tedesca. Silvio fu eletto deputato il 15 aprile; e fu de' più fieri avversarii d' ogni ministero; uno de' quattro *albertisti* della Camera napoletana, vale a dire uno de' primi monarchici unitarii, che da Napoli volgessero fin d'allora gli sguardi al Piemonte. Presiedette alla segreta Società dell'Unità Italiana, di cui facevan parte anche il De Sanctis e il Settembrini. Poi, prorogata la Camera, si recò a Roma e a Torino, partecipando al Congresso federativo promosso dal Gioberti. Riconvocata la Camera, tornò a pigliarvi il suo posto di combattimento, e a parlarvi animosamente fino alla vigilia dello scioglimento (13 marzo 1849) per la verità (3) e la libertà. Ca-

(1) Croce, p. 11.
(2) Vedi Croce, pp. 14-35 e la conferenza di R. De Cesare, *S. S. giornalista*, Napoli, Pierro, 1895.
(3) " Miei signori, disse nel suo ultimo discorso (12 marzo) — in un momento solenne, — in questa sala ei vuolsi sempre parlare la verità, ed io voglio da parte mia che la verità si faccia luce ".

duta questa, niuna meraviglia che egli fosse il primo arrestato degli ex-deputati (19 marzo).

La storia di quel famoso processo è troppo nota o degna di esserlo, perchè ci si deva trattenere a ricordarne le iniquità. Torniamo a Bertrando. — Quale la sua condotta e i suoi sentimenti durante quei due anni agitati? Nessuna notizia certa ce n'è pervenuta. Bertrando non era nato a fare, ma a pensare; e quando più tardi sedette anch'egli nel Parlamento italiano, non si curò di valersi dell' autorità del suo nome e della solida sapienza del suo pensiero, nè intervenne mai nelle discussioni. Quei tormenti che il sacerdozio inflisse al suo spirito, dovettero renderlo sempre più contemplativo e sempre più abituarlo a vivere della vita intima della coscienza. Si direbbe che con Silvio ei si fosse divise le parti: concordi in tutto, sempre, l' uno attendeva alle speculazioni e l'altro alla pratica, portando ciascuno nel suo campo le idee che avrebbero diretto anche l'altro, se il natural temperamento e il carattere educato dagli eventi gli avessero mai permesso di porvi il piede e muoversi ad agio: il che, in verità, non riuscì mai a nessuno dei due. Ma, come Silvio ebbe molta inclinazione alla filosofia e non sapeva riconoscerne altra all'infuori della hegeliana, così Bertrando aveva in lui il rappresentante fedele del suo animo e della sua mente, in politica. Sicchè possiamo pensare che quell'atteggiamento assunto da Silvio di fronte alla monarchia costituzionale borbonica, fosse pure il riflesso del pensiero e dei sentimenti liberali di Bertrando; perchè se in politica, fin d'allora, andava innanzi Silvio, come in filosofia Bertrando, ei però la pensavano sempre a un modo e sentivano quasi con un solo animo (1).

Una tradizione ci direbbe che Bertrando dopo l'infausto giorno del 15 maggio era costretto a rifugiarsi sopra un vascello inglese, donde scriveva all'amico Vincenzo Gamberale, (2) privato insegnante di lettere in Napoli, per chieder

---

(1) Non si rileggono senza commozione questi due brani di lettere scritte da Silvio a Bertrando: " Non sai tu che cosa sei stato sempre per me? Tu sei stato il mio cuore e il mio intelletto „; 22 novembre 1851 (Croce, p. 88). — Senza di te mi sento menomato e ridotto a poco meno che niente, perchè tu eri il mio valore e la mente che mi comprendeva assai meglio della mia „; 21 novembre 1854 (Croce, p. 122).

(2) In casa di costui morì di vaiuolo arabo, dopo l'arresto di Silvio, Tito Spaventa, giovane ricco d'ingegno e d'amore allo studio; il quale s'era distinto fra i più instancabili e zelanti nell' ufficio pietoso di seppellire i morti del 15 maggio. Era già morto da ben

notizie dei fratelli e salutare l'amico, mentre era sul punto di allontanarsi da Napoli, ignaro del proprio destino.

Ma deve trattarsi d' un solo fatto con ciò che avvenne l'anno appresso, il 26 ottobre 1849, quando appunto dovè esulare, in compagnia della famiglia Strongoli, perseguitata anch' essa dalla polizia. Aveva un bello incorarlo dal fondo della sua prigione Silvio: « Purchè tu stii bene, *pereat mundus.* Io sto anche bene. La sventura non ha più alcun significato per me. Così è. Il mondo va a suo modo; noi però siamo sempre il medesimo »; e poi: « Non concepire alcuna apprensione. Sta di buon animo. Sto benissimo e mai non ho avuto un umore più giocondo ». Il fratello, che a Silvio era quasi padre, e lo lasciava con una minaccia di morte sul capo, dovè allontanarsi con l'angoscia nel cuore.

Sbarcò a Livorno; donde si trasferì tosto a Firenze. Ma quivi, come egli stesso diceva più tardi, passò « dieci mesi di sbadigli » (1). Nelle biblioteche toscane, con suo grande rincrescimento, non trovò nonchè le opere di Hegel, neppur quelle di Kant (2). « Non avendo voglia di far nulla di meglio, scriveva ogni giorno ciò che vedeva e udiva (3) ». E sarebbe certamente una fortuna ritrovar quel diario di un così fine ed acuto osservatore di uomini e di cose.

Quell'anno fu de'più dolorosi nella vita del Nostro. Sempre maggiori gli si facevano le difficoltà del vivere, mentre Silvio aveva più bisogno de'suoi aiuti; Silvio che in quel primo anno più acerbamente soffriva tra le durezze e gli orrori delle carceri napoletane. Merita di esser riferito qualche periodo delle lettere che questi indirizzava al fratello lontano, a documento dell'animo loro e delle condizioni in cui versavano: « Mio caro Bertrando, come stai tu? dove sie? con chi? Quando tu te ne andasti, una gran notte si

---

cinque mesi, quando si presentò in casa del Gamberale un Ispettore di polizia a chieder conto di lui: — Abita qui Tito Spaventa? E il Gamberale — Cioè, abitava — Come? Non c'è più? — No - Ma sta in Napoli? Sapete dove sta? — Ma è inutile cercarlo — Come inutile? Se lo sapete, dovete dirlo. — Sì, lo so; ma replico che è inutile. — E noi vi costringeremo a dirlo. — Infine il Gamberale seccato: Mi meraviglio come la polizia, la quale sa tutto, non sappia che Tito Spaventa son cinque mesi che è morto „ — Ho questi particolari dal sig. Filippo Gamberale (nipote di Vincenzo), il quale trovavasi allora in casa dello zio; e nelle braccia di lui spirò Tito.

(1) *Princ. di filos.*, p. XX.

(2) *Studi sopra la filos. di Hegel*, p. 10.

(3) CROCE, p. 186.

fece nel mio animo. Io mi sentii levare da canto la persona più caramente diletta..., mio sostegno ed onore » (5 gennaio 1850).— « Prima di scendere da S. Elmo, ebbi la tua del mese passato, la sola forse che mi abbi scritto da che sei costà. Io ne fui così profondamente commosso, che più volte fui costretto d'interrompere la lettura: tanto l'anima mia s' affollava dietro la tua parola. Dopo sì lungo tratto, io risentivo il contatto dell'amorevole tuo spirito in una maniera che non fa la memoria... (febbr. 1850). — Io m' ingegno di sopportare questi miei affanni il più francamente che posso; non mi cale di vivere che per dimostrare la mia gratitudine a coloro a cui io debbo la mia esistenza: tra i quali principalissimo, e in modo speciale, sei tu... Non posso alcuna fiata non pensare che forse ti son già troppo molesto; non perchè dubiti del tuo amore verso di me, il quale ben so essere infinito; ma perchè temo che il non potere non recida la tua buona volontà. Desidero d'essere chiarito su questo punto; ma, in qualunque caso, sappi che io preferisco la più dura povertà, piuttosto che sentirti divenuto contennendo per causa mia (5 aprile) — Quando io guardo alla stupida viltà che ora regge il mondo, non posso non sconfortarmi profondamente e disperare della virtù umana. Ma, d'altra parte, non abbiamo noi dentro l'animo nostro una sorgente viva di speranza e di fede, che non viene mai meno? Non mi hai insegnato tu stesso, con le tue azioni, con i tuoi incessanti sacrifizi, che la virtù è cosa reale e salda? Se il mondo è in opposizione con la ragione, non è la virtù il processo laborioso che tende a conformare l'uno all'altra? » (23 giugno 1850) (1).

E mi fermo qui, benchè potrei continuare a citar brani non meno belli e commoventi, a conforto dell' anima, che non ode più tra i vivi voci sì nobili ed alte, e ad edificazione della nuova generazione, cui spetta di ritornare agli avi. Si vede bene che la filosofia in quegli uomini non rimaneva ambiziosa e vana suppellettile della mente (utile, al più, a procacciare una cattedra), ma era vita vera dello spirito, che discendeva all' anima e la riscaldava di entusiasmi sinceri per le più pure idealità; si vede insomma che la loro era una vera, una seria filosofia.

Nel mese di settembre 1850 Bertrando aveva lasciato la

---

(1) Croce, p. 60, 61, 62.

Toscana e il suo ufficio d'ajo; e contemporaneamente forse (1) vesti e ministero sacerdotale. E libero si recava nella sola terra, che conservasse e alimentasse allora la libertà, dove tutti gli esuli d'ogni parte della penisola convenivano a cercare sicuro rifugio e vita morale e intellettuale, arrecandovi insieme il prezioso contributo del loro ingegno e sapere e delle loro private virtù.

L'Italia era colà, come disse felicemente il Nostro (2). E là egli rinacque.

## II.

Vi rinacque, non per incoraggiamenti o per plausi che ricevesse dai molti che colà attendevano agli studi e davano lustro all'Italia. Che anzi, salvo un numero esiguo di amici, Bertrando non vi trovò che gente poco o punto disposta a riconoscere i suoi meriti; o, per lo meno, mal prevenuta contro quei principii filosofici e critici, che costituivano la forza del suo pensiero. Ma vi rinacque, perchè il Piemonte allora, con le sue libertà, era il fervido campo aperto a tutte le attività; perchè era il teatro di lotte vitali, in cui la parte di Bertrando, col volere o a malgrado degli uomini, doveva pur venire trionfando.

Il Piemonte a quei giorni in filosofia era parte rosminiano e parte giobertiano. Eccetto G. M. Bertini, ancora schiettamente giobertiano nell' *Idea d' una filosofia della vita* (1850), all' Università tutti i professori erano rosminiani. Gli animi erano ancor caldi delle passioni suscitate dalla famosa polemica combattutasi tra i due maestri e i loro accoliti. Ma, divisi, — come pareva a loro, — in tutto, essi erano sempre uniti e stretti in salda lega contro la filosofia straniera più recente, specialmente tedesca. Solo il Jacobi ebbe qualche favore, mercè l'opera del tutto privata di Luigi Ornato. Non tutti avevano letto un libro solo di Hegel; ma eran tutti d'accordo nel condannarne aspramente la panteistica filosofia. Di Gioberti non si conosceva ancora se non la prima maniera di filosofare, dove è più sfavorevole il giudizio sull'hegelismo. Del Rosmini tutte le opere

(1) La data 1847-48 che ricorre due volte in quella specie di confessione che è nella pref. ai *Princ. di filos.*, p. XIX e XXIX, mi fa sospettare che ei se ne fosse liberato dopo la chiusura della scuola nel 1847. Ma è un punto oscuro, che non ho modo di chiarire.

(2) Vedi in questo volume pag. 296.

eran piene di critiche acerbe e di fiere invettive contro il filosofo di Stoccarda. Il panteismo era sempre il principal capo d'accusa; ma nel Gioberti, e più ne' minori, c'entrava di mezzo anche l'esagerazione del sentimento nazionale, che allora in Piemonte aveva buon giuoco, anche in filosofia, contro l'esecrato tedesco. E d'altra parte lo Spaventa « vedeva tutto bujo in Italia, — com'egli stesso scriveva più tardi, — soprattutto dopo l'esodo del 1849. Questo sentimento era un po' convinzione anteriore, un po' impressione momentanea, nata da tristissimi casi. Pure, fin d'allora io mirava, in mezzo alle tenebre, lontano, lontano, due luci, e n' ero tutto innamorato, e avea il lieto presentimento che fossero un medesimo sole, e sembravano due, perchè erano lo stesso sole in due punti diversi dell'orizzonte. Senza metafore: la filosofia italiana del Risorgimento e la filosofia tedesca » (1).

Infatti i due primi lavori da lui pubblicati a Torino s'intitolano l'uno *Studi sopra la filosofia di Hegel*, e l' altro *Principii della filosofia pratica di G. Bruno.*

Nè i nostri filosofi del Risorgimento erano a Torino più studiati od apprezzati della filosofia tedesca. Basta ricordare ciò che ne scriveva uno, liberale, che si può certamente citare come rappresentante della coscienza più elevata, allora, in Piemonte: Cesare Balbo, dove delinea nel suo *Sommario* le vicende della coltura italiana nel secolo XVI; e dice che le opere del Vanini, del Bruno e del Campanella « restano a dimostrare, che fu mediocre la filosofia spirituale italiana a que'tempi; se pur mediocri si voglian concedere le filosofie ingegnose, acute, ardite, ed anche in parte progressive, ma mal logiche, mal compiute, non consistenti in sè, non tetragone, non combinate le proprie parti, e retrograde anzi in molte parti; le filosofie insomma che progrediscono andando allato ma non calcando la via della verità » (2). È un neo-guelfo che parla; ma gli uomini speculativi del Piemonte allora eran tutti neoguelfi. Tale fu ed era necessario che fosse il primo carattere del risorgimento dello spirito nell'Italia superiore, del risorgimento da cui derivò anche il politico. Spettava alla critica puramente scientifica degli uomini che venivano dal Mezzogorno, e fra i primi, dello Spaventa, criticare e modificare, quanto era possibile, quel primo carattere.

---

(1) *Princ. di filos.* p. XIX.
(2) Balbo, *Somm. della st. d'It.* ediz. IX, Torino, Pomba 1852, p. 250 lib. VII, § 20).

Quindi si capisce perchè Bertrando nel '56 invidiasse quasi il De Sanctis invitato a insegnare letteratura italiana a Zurigo, e scrivesse al fratello: «Beato lui, che ha lasciato questo medio evo scientifico» (1). Là egli passava per *ingegno pericoloso, anticattolico* (2); e Angelo Camillo De Meis, che col Nostro divise con animo fraterno le angustie dell' esilio, gli studi e tutti i sentimenti e le speranze, scriveva nel '59 a Silvio: «Non credere che noi qui siamo stati in mezzo alle rose: tutt' altro; siamo vissuti sempre nel più compinto isolamento, nella più profonda miseria! Vivendo in Italia, è stato come se ci fossimo trovati fra gli Ottentotti» (3). E lo stesso Bertrando al fratello, parlandogli de' propri lavori, nel 1857: «Farei di più se il paese non fosse contrario a tale genere di studi (4). Non puoi imaginarti che grettezza, che ipocrisia! Io ne patisco un po' anche materialmente, ma pazienza, e me ne curo poco. Per farti ridere, ti dico che anche a me tocca di fare qualche piccolo sacrificio pel trionfo della verità. Gente che non crede a nulla, se non al danaro, e che accusa gli altri di non credere: tale è la storia eterna, qui e altrove. Ma qui fa più meraviglia che altrove. È una razza di liberali, che io aborro perchè non ha nessun principio che meriti questo nome: pensano — o, per dir meglio, dicono di pensare — ciò che pensa il tale e tale, che è uomo potente e ricco, e che dà dei buoni pranzi: sono un altro genere di livrea. Meno male, se non fossero anche birbanti ma solo buffoni. Che vuoi farci? Pazienza, ripeto: e coscienza netta» (5). Giudizio eccessivo, forse, in qualche parte; — sebbene molti giudizi del Nostro, tali in apparenza, non sono che il più equo apprezzamento manifestato nella più pura schiettezza; — ma, comunque sia, l'asperità di parecchie espressioni si spiega agevolmente, chi pensi in quanta miseria quei liberali del decennio lasciarono vivere un uomo dei meriti dello Spaventa; il quale, schivo com'era di chiedere e d'inchinarsi, e geloso custode e paladino dell'inviso razionalismo, tra lezioncelle private e articoli di giornali riusciva appena a mettere insieme quanto gli bastava per

---

(1) Croce, p. 178.
(2) Ivi, p, 266.
(3) Ivi, p. 253.
(4) Ivi, p. 232.
(5) Ivi, p. 187.

desinare a giorni alterni, costretto gli altri giorni a torsi la fame con qualche uovo o qualche patata cotta nel camino.

Appena giunto in Piemonte, diresse una dignitosa lettera al Ministro dell'I. P. Cristoforo Mameli, per chiedere una delle cattedre di filosofia, che sapeva vacanti negli Stati Sardi. « Io non ho titolo per meritar ciò, — dichiarava egli in questa lettera; — ma sono giovine, ho studiato con grandissimo amore la filosofia, ardo del desiderio d'insegnarla pubblicamente e liberamente, voglio essere utile secondo la qualità del mio ingegno alla nostra comune patria, ed ho la coscienza di non farle una disonesta domanda ». Ma in questa lettera stessa appariva l'eterodosso, dove affermava « che ora il concetto filosofico è quasi smarrito (*in Italia*) e che fa d'uopo restaurarlo ». E, quel che è più, « per avvalorare in un modo qualunque » la sua domanda, egli offriva al ministro un suo lavoro quell'anno stesso pubblicato in una rivista torinese: gli *Studi sopra la filosofia di Hegel*; dove si senta un po' che eresie erano enfaticamente proclamate: « Sono molti ancora in Italia, i quali tacciano di astratta e oscura la filosofia alemanna (1), e reputandola contraria alla natura speculativa dell' ingegno italiano, si contentano di una maniera di sapere che non ha nessuna connessione con la nostra tradizione filosofica, è un perpetuo oltraggio alla memoria de'nostri sommi ed infelici pensatori, e la principal cagione del decadimento della scienza tra noi ». Tutto questo era detto certamente contro il Rosmini e il Gioberti. E dopo i tedeschi, ecco toccare l'altra corda non meno stridula del Risorgimento: « Costoro dimenticano la storia del pensiero italiano, della quale furono gli eroi e martiri i nostri filosofi; non ricordano i roghi di Giordano Bruno e di Giulio Vanini, la lunga prigionia di Tommaso Campanella, e l'umile pietra che nel tempio de'Gerolomini di Napoli ricopre le ceneri di Giovanbattista Vico, ULTIMA *luce* del nostro mondo intellettuale ». Infine, accennando quella che fu l' idea madre di tutti i suoi studi nel decennio: « Non i nostri filosofi, egli affermava, degli ultimi duecento anni, ma Spinoza, Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, sono stati i veri discepoli di Bruno, di Vanini,

---

(1) Citando questo passo nel 67, l' A. annotava a questo punto: " In quel tempo, che gli Austriaci — i *Tedeschi* dicevano generalmente in Italia — dimoravano non solo nelle contrade lombarde e venete, ma anche in Toscana, io non avevo il coraggio di dire filosofia *tedesca* " *Princ. di filos.*, p. XX.

di Campanella, di Vico ed altri illustri ». E prometteva quindi dimostrare ne' suoi scritti posteriori quest' affermazione, incominciando intanto dalla filosofia di Hegel; « perchè, — diceva, — questa a me pare il sistema più vasto e compiuto della scienza moderna e che ha maggiore connessione con la nostra tradizione » (1).

Abbiamo dato così un cenno di questo primo scritto pubblicato dallo Spaventa; ma abbiamo anche spiegato abbastanza perchè questi non vide accolta la sua domanda dal ministro, che dovè dare in esame quello scritto agli intendenti di filosofia; e perchè non potè poi, nè anche negli anni successivi, ottenere alcun pubblico insegnamento. — E dire che Pasquale Villari, destinato a divenire più tardi campione del positivismo, incitando allora da Firenze il Nostro con calde parole a far udire il verbo hegeliano all'Italia, lo assicurava che sarebbe bastato che ei cominciasse, e si sarebbe visto « padrone di tutta la gioventù di Torino »; e che i filosofi italiani, allora addormentati in beati ozi accademici, quando egli avesse gridato il suo *eureka*, si sarebbero tutti svegliati per seguire le sue pedate! (2) — Per intanto egli era condannato a vedersi chiudere avanti ogni via, mal compreso o mal pregiato.

Dopo Hegel, i filosofi del Risorgimento; e primo Bruno; di male in peggio, come si vede, per chi volesse acquistarsi riputazione di buon filosofo a Torino. Lesse in una pubblica adunanza un saggio sui *Principii della filosofia pratica di G. Bruno*, la sera del 24 giugno 1851 (3). In esso l'autore si proponeva di mostrare come nell' etica il Bruno è un vero precursore di Cartesio e di Spinoza e il vero instauratore della filosofia moderna; in quanto è il primo che, negando la trascendenza medievale, vede che « l'assoluto, il necessario, il giusto, il ragionevole è di sua natura non già astratto, ma concreto, e però contiene come momento il relativo, l' accidentale, il finito, senza cessare di

(1) Vedi l'estr. cit., pp. 3-7. " Il lavoro comprende due parti: la prima è una breve notizia e direi quasi un indice di tutto il sistema di Hegel, compilata con l'intenzione di rappresentare anticipatamente ai lettori, come in un quadro, il concetto organico che lo informa. La seconda parte contiene il Proemio alla *Fenomenologia dello Spirito* " (p. 11); che non è una traduzione del testo, ma una fedelissima esposizione.

(2) Vedi la sua lettera dell'ottobre 1850; in Croce p. 66 n.

(3) Vedi *Bibliografia*, n. 3 La data si ricava dall'aneddoto narrato dall'A. nella prefazione dei *Princ. di filos*, p. XXIII, e da me più sotto ricordato.

essere assoluto »; (1) che il Bruno pertanto ebbe il vero concetto di Dio, non cercando, per dirla con le parole da lui usate nella *Cena delle ceneri*, la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesimi siamo dentro a noi. Che se fu bruciato vivo come sprezzatore della religione e di Dio, « oramai sappiamo,— usciva a dire l'autore, — che cosa importano queste accuse » (2) e ripeteva quelle parole di Spinoza: *Eh, proh dolor! res eo iam pervenit, ut qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare* (3) »; parole che ben si confacevano al caso del Bruno; ma non meno a quello del Nostro, allora, a Torino. Ed egli parecchi anni dopo ricordava: « Era la sera di S. Giovanni Battista, in cui i buoni Torinesi solevano accendere il gran falò in piazza Castello. Le accoglienze furono così oneste e amichevoli, che qualche prete, se fossero stati altri tempi, mi avrebbe buttato lì alimento alle fiamme di tutto cuore. Pensandoci, rido ancora, e mi pare ancora di vederlo quell'uomo dabbene, ritto e coll'indice della mano destra prosteso contro di me, povero paziente, quasi in atto d'accusa! Rido, pensando alla collera che si prese, per niente ». Cioè, rideva sedici anni dopo; ma nel 1851 non doveva averne riso tanto: perchè in fondo la collera di quell'uomo dabbene era pure l'espressione, comica quanto si voglia, di quei gravissimi inveterati pregiudizi, contro i quali era destinato a rompersi ogni sforzo dello Spaventa per aprire in Italia una via alla libera speculazione, e intanto per acquistare a sè, lontano dalla famiglia e dalla patria, col prediletto fratello in ergastolo, solo quasi e senza simpatie di potenti, il mezzo di campar dignitosamente la vita

L'anno appresso pubblicò, in un'altra rivista, certi *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del sec. XVI.* Giova riferirne un brano col commento che v' interpolava un giornale cattolico genovese di quel tempo: « Sono ormai più di tre secoli che, mentre le altre nazioni *si emancipavano da una lunga e dura tutela (cioè dall' autorità della Chiesa),* ed inauguravano realmente il regno dello spirito, il regno della ragione e della libertà *(intendi il regno di Belzebub diviso e desolato, il regno dell'anarchia intellettuale),* una forza

(1) Vedi *Saggi di critica*, p. 156.
(2) Pag. 167.
(3) *Tract. Theol.—pol.*, cap. II, in *Opera* (ed. van Vloten e Land), I, 392.

prepotente ed ingiusta *(allude al Concilio di Trento, che condannava all'anatema i Riformatori)*, inesorabile come l'antico destino *(verissimo, perchè la Chiesa è colonna di verità incrollabile)*, ci arrestò nel cammino della civiltà (*eretica*), ci divise dalle nazioni sorelle, estinse i germi e gli elementi della vita *nuova*, perseguitò ed uccise i nostri filosofi *(qui lo Spaventa fu spaventato dallo spettro della Inquisizione; perciò senza sapere ciò che dicesse, soggiungeva ancora le seguenti parole)*, corruppe i nostri artisti, disperse i nostri riformatori *(se fossero stati dispersi, forse non avremmo adesso gli Spaventa)*, indebolì i nostri Stati, guastò la moralità del cuore *(ma questa è madornale!)*, violò il libero sentimento religioso, e pose in luogo della scienza, l'ignoranza (*signori sì*), in luogo dell'amore l'odio. in luogo dell'unione la discordia, in luogo della libertà la cieca obbedienza (*non basta ancora*), in luogo della virtù la ipocrisia, in luogo della legge l'arbitrio umano (*ancora?*) in luogo dello spirito la materia, in luogo della vita la morte. » (1)—Volgarità!—dirà taluno, leggendo questi rugiadosi commenti. Eppure, chi ben consideri, sono essi la storia. Chè erano i sentimenti e i pregiudizi che si potevano esprimere in cotesta forma volgare, il principal fondamento della quasi generale avversione incontrata dallo Spaventa; nè quell'avversione concerneva solo l'uomo e i principii di lui, anzi il risorgimento in Italia del libero pensiero, che nello Spaventa d'allora aveva, si può dire, l'unico rappresentante, — se non s'ha da fare gran caso delle effimere ire di Ausonio Franchi.

Tali gli esordii dello Spaventa come scrittore, e tali gli esordii del suo esilio: esordii assai tristi pel presente, ma

(1) Vedi *Il Cattolico*, giornale quotidiano di Genova, an. IV. n. 880, 1 giugno 1852, l'art.: *Al sig. Bertrando Spaventa (dell'assoluta libertà della ragione)* di un Arcanologo La polemica continuò per altre sette puntate nei numeri 882, 884, 888, 840, 846, 863 e 873. Arcanologo se la prendeva con questa frase dello Spaventa (*Monitore bibliografico* 1852, num. 82-83, p. 52 col. 2,: " Io credo che ciò che importa massimamente agli Italiani si è di rivendicare l' *assoluta* libertà del pensiero e della ragione umana ". La libertà della ragione, dice Arcanologo, non può essere assoluta nell' uomo: " poichè dal momento che cessasse in lui *ogni dipendenza* dai principii fondamentali della sua stessa natura ragionevole, sociale e religiosa, sarebbe distrutta la sua *essenziale libertà*, essendo contraddizione in termini libertà *assoluta* da ogni legge indipendente " (*Catt.* del 3 giugno 1852, n. 882). E batte sempre su questo chiodo, senza sospettare mai quale fosse il vero significato dell'assoluta libertà di cui parlava lo Spaventa.

pieni di fede e d'entusiasmo e animati da grandi speranze per l'avvenire. Il che corrisponde anche alla forma degli scritti accennati; i quali sono piuttosto annunzio e promessa di studi, che studi veri e proprii; e nello stesso tuono tra l'enfatico e il declamatorio rivelano tutto l'ardore dell'animo di chi si accingeva a mettere in atto con sollecita cura un disegno lungamente vagheggiato e meditato, e s'era affrancato testè da una schiavitù, che gli aveva sempre impedito la libera manifestazione del pensiero. Nulla di più alieno dell'enfasi dalla maniera dello Spaventa; ma in questi primi scritti essa è l'effetto del momento psicologico dell'autore. Il quale, scrivendo di quegli *eroi del pensiero e della libertà* che furono i filosofi nostri del risorgimento, era naturale che sentisse segretamente come una certa parentela attraverso i secoli tra sè e loro; e poichè a lui, a differenza di quei martiri, era toccato di mettere il potente anelito della riacquistata libertà, come frenare gl' impeti dei primi sfoghi, e moderare la forma in che cominciava ad affermare i sacri diritti, in lui già così dolorosamente conculcati, della ragione? Qui, nella spontaneità e baldanza di chi si compiace della recente liberazione e s' affretta a valersene, non trovi la sarcastica bonarietà propria dello Spaventa; quella bonarietà che ora raggiunge la delicatezza dell'umorismo, ora s'acuisce nella punta sottile della satira; nè hai ancora quella squisita e severa sobrietà d'espressione che è la dote caratteristica del suo stile. Qui,—nè va dimenticata che siamo alle prime prove d'uno scrittore, cui la mano non ha acquistato tuttavia quella sicurezza, che corrisponde al formarsi dello stile d'un autore,—qui c'è tutto il furore sacro del pensiero che ridiventa padrone di sè.

Sacro furore, che, dove la temperanza e la moderazione avrebbero giovato alla causa dello Spaventa, — nocque ad essa indubbiamente, e non potè avere altro effetto che alienare sempre più gli animi dalle idee e dagli ideali del Nostro.

Così non si faceva certo fortuna. E se Bertrando volle vivere a Torino, nei primi venti mesi dovette abbandonare ogni speranza di trarre vantaggio alcuno dagli studi filosofici e contentarsi di scriver articoli politici su pei giornali quotidiani; articoli di cui non si è conservata alcuna traccia, salvo il ricordo in certe lettere dello stesso Spaventa al fratello (1). Non erano gran cosa, secondo il giudizio di

(1) Vedi Croce, pag. 186, 280.

lui pochi anni dopo; ma, mentre gli erano indispensabili alla vita, gli giovavano pure per *sciogliergli la penna e avvezzarlo a farsi capire*. Del resto, per conto suo, proseguiva sempre con amore gli studi sul Risorgimento nostro e sulla filosofia Tedesca. Nel decembre 1859, esortando Silvio a non iscorarsi dei fastidi della vita giornalistica: « Non bisogna poi dare — gli scriveva — tanta importanza agli articoli... Rimane sempre in noi qualche cosa di meglio, che non ha che fare coi giornali, e che coltivato a dovere, ci può davvero consolare da tutte le noie del giornalismo... Quando io era un gran scrittore di giornali, nel 1851, ci erano taluni che dicevano che i miei articoli non piacevano loro, che erano nojosi, e che so io. Un giorno me lo dissero, non dico in barba, ma così vicino, dietro le spalle, che io udii tutto. Mi voltai, e dissi loro: — Ne' miei articoli non ci è tutto me stesso; la miglior parte è fuori di essi ».

## III.

Una parte assai rilevante della operosità giornalistica dello Spaventa è quella che egli spese nel triennio 1854-56 a combattere le dottrine dispotiche e teocratiche, che dopo i disastri del 1848 e 49 risorsero minacciose a insidiare la nascente libertà italiana. Ne discorreremo qui brevemente, riserbandoci di trattarne con maggiore ampiezza nella prefazione a un volume (1), in cui daremo quanto prima raccolti tutti gli scritti di quella polemica.

Il partito cattolico avanzato, con a capo la Compagnia di Gesù, non tralasciava in Piemonte sforzo alcuno per riprendervi quel posto che il volgersi della monarchia alla parte della libertà gli aveva fatto perdere. Ma con la concessione dello Statuto la monarchia gli era sfuggita per sempre di mano. Ed esso se ne accorse ben presto; chè ancora nel 1850, sotto un ministero di destra, presieduto dal D'Azeglio, le famose leggi Siccardi, che fissarono in Piemonte le relazioni fra lo Stato e la Chiesa e dimostrarono quali conseguenze potevano aspettarsi dalle libere istituzioni, si può dire che un solo prete lasciassero contento e soddisfatto, grande sì e che poteva valere per tutti gli altri in.

---

(1) B. Spaventa, *La politica dei Gesuiti nel sec. XVI e nel XIX*, a cura di Giovanni Gentile, di prossima pubblicazione nella *Biblioteca storica del Risorgimento italiano*, edita dalla Società editrice Dante Alighieri di Roma.

sieme, ma già fuori delle grazie romane, Vincenzo Gioberti; che plaudiva da Parigi a quelle *risoluzioni maschie* (1), e ne parlava liberamente nel *Rinnovamento* che allora veniva componendo. Tutti gli altri strepitarono; basta rammentare i fatti di monsignor Fransoni, il vescovo gastronomo, come lo chiamava il Gioberti. Tutti, nel Piemonte e fuori, gridavano alla scandolo e alla perdita del civile consorzio, vedendo togliere di mano a' Gesuiti magistrati, polizia censura e facevan sentire le loro grida anche in Parlamento con le minoranze guidate alla Camera dal conte Solaro della Margarita, e in Senato dal conte Maresciallo della Torre. Alla lotta che questi reazionarii cominciarono a fare con le più subdole arti e con gli scritti al naturale svolgimento degli ordini liberi alcuni de' più illuminati liberali del Piemonte, o di altre provincie là convenuti, con a capo L. C. Farini opposero nel 1852 una buona rivista: il *Cimento*, rivista non politica soltanto, anzi detta *di scienze, lettere ed arti.* Infatti lo Spaventa cominciò a collaborarvi con una lunga rassegna critica d'un'opera di Alessandro D'Ancona, allora giovanissimo, sul Campanella (2); nella quale notevole è la confutazione, poi pienamente confermata dai documenti messi in luce dall'Amabile, della tesi del D'Ancona, che la congiura contro gli Spagnuoli, per cui il filosofo di Stilo fu sottoposto a processo, fosse una pura invenzione del governo di Napoli. E le caratteristiche generali che vi si dànno della filosofia del Campanella, dimostrano quanto il Nostro avesse già approfondito i suoi studi sul medesimo.

Già nel 1852 il *Cimento* aveva avuto occasione di ingaggiar battaglia con l'organo magno del partito clericale: la *Civiltà cattolica*, fondata, com'è noto, in Napoli nel 1850

---

(1) Vedi i *Ricordi biogr. e carteggio* (Morano, Napoli, 1861) IV, 388, 401, 402. Cfr. *Rinnov.* (ediz. Morano) II, 95.

(2) *Opera di T. C. precedute da un discorso sulla vita e le dottrine dell'A. per* A. D'A. Torino, Cugini Pomba, 1854.

La recensione (v. *Bibliografia* n. 38 e 54) è benevola verso il " giovine studiosissimo e di belle speranze ", ma anche obbiettivamente severa. — Il D'Ancona nelle note autobiografiche inserite nel volumetto *Il primo passo* (Roma presso la *Domenica letteraria*, 1882), parlando di questa sua giovanile e veramente invidiabile prova, scrive: " L'accoglienza del pubblico fu generalmente maggiore del merito del lavoro; ...ma Bertrando Spaventa nel *Cimento* ne fece una severa censura, della quale, andato a Torino, lo ringraziai stringendogli la mano come ad autorevole giudice, anzi come ad amico carissimo e stimato. "

dal p. Curci, ma poi presto trasportata in più degna sede, a Roma; donde si fece pertinace propugnatrice de' principii della reazione e centro di tutte le critiche che si potesser muovere all'andamento delle cose in Piemonte. Ma la vera guerra incominciò nel 1854; e campione (anonimo) della rivista torinese fu il Nostro. Basta riportare il principio del primo articolo (*Congratulazioni e quistioni alla* « Civiltà Cattolica)» per intendere l' indirizzo dato dallo Spaventa alla polemica e la ragione del suo rinascere: « La nostra *vecchia amica* di Roma, la *Civiltà Cattolica*, ci rimprovera di averla dimenticata e per *romperci l'alto sonno nella testa* c'invia nello stesso quaderno tre formidabili scritture, che è bene non ignorino i nostri lettori. Nel ricevere così bel regalo, abbiamo detto tra noi e noi: qui davvero non manca niente e il colpo è tirato dal più poderoso campione della Compagnia. Di fatto la prima scrittura è un rosario di vituperii contro la memoria di Cesare Beccaria: spirito frivolo e petulante del passato secolo, il quale, scrivendo mille eresie contro la tortura e i patiboli, intese a distruggere i fondamenti dell'ordine civile, della morale e della stessa religione. L'altra è una apoteosi di Francesco IV, duca di Modena: animo eroico, sublime, santo, il quale, nonchè essere, secondo la frase libertina del Giusti, un Tiberio in diciottesimo, era un vero Tito o Marc'Aurelio in foglio. L'ultima è un panegirico degli scrittori della stessa *Civiltà cattolica;* i quali, dopo questa duplice maniera indiretta di glorificare la forca, noi non vogliamo dire che cosa siano ed appariscano, perchè temiamo d'offendere la modestia degli ottimi padri (1). »

E così tutto l' articolo e gli altri che lo seguirono: l' ironia è l'arma di cui si serve lo Spaventa; ed egli la maneggia con una maestria, che mentre fu il tormento dei malcapitati Padri, diè a tutti quegli scritti l' aroma dell'arte. Talchè la loro raccolta non sarà solamente un' importante opera storica, ma anche un bel lavoro letterario, di piacevolissima lettura. B. Spaventa fu ingegno satirico per eccellenza, come dimostrano quasi tutte le prefazioni delle sue opere e quegli scritti, in generale, dove l' indole del soggetto trattato gli avesse permesso di usare della sua nativa genialità. Leggasi, per es., in questo volume la lettera: *Paolottismo, positivismo, razionalismo.* — Così egli, indulgendo al suo genio, si compiacque di scrivere e far

(1) **Nel *Cimento* del 15 settembre 1864, IV, 370.**

circolare tra i più fidi amici certe satire politiche, dopo la caduta della Destra del potere in Italia (1876); qualcuna delle quali, senza il suo nome, e suo malgrado, corse anche pei giornali politici. Notevoli fra esse certe *Confessioni di Padre Agostino da Stradella*, polimetro che meriterà un giorno di venire in luce.

Ora, nella polemica con la *Civiltà Cattolica* egli guardò la questione che si dibatteva, da un lato per se stesso soggetto all'ironia: perchè notò e sostenne che quelle dottrine, che i Gesuiti rimproveravano ai liberali, erano state la prima volta insegnate appunto dai filosofi Gesuiti del sec. XVI. Questa contraddizione in cui egli veniva a mettere i buoni padri con se stessi, era evidentemente fonte inesauribile di ironia, pur che se ne sapesse trar partito; l'ironia, infatti, scaturisce sempre da una contraddizione. Così, i Gesuiti fermi a difendere la propria coerenza e a pretendere di dimostrare che i loro predecessori del sec. XVI non erano stati di differente colore della *Civiltà Cattolica;* e lo Spaventa ad esibire i documenti e a smascherare i sofismi degli avversarii.

Si entrò nella disputa perchè la *Civiltà* avea detto, che il Beccaria per primo gettò in Italia que' « semi donde germinarono in Francia i Proudhon, i Cabet con quel loro sciame di locuste comunistiche, e in Italia i Mazzini, i Zambianchi, i Garibaldi cogli assassini di S. Calisto espilatori de' *nostri* (il corsivo è dello Spaventa) erarii che tolsero a' pochi e diedero al maggior numero » (1); semi, coi quali il Beccaria avrebbe rinnovato la teorica del *contratto sociale,* con la *ridicola* dottrina che il sovrano è depositario della volontà di tutti, col ritener nullo un giuramento che leghi volontà non esistenti: tutte le teoriche insomma della Rivoluzione francese.

« Ora che risponderà, — chiede qui lo Spaventa, — se noi le mostriamo quelle tali sementi negli stessi libri di que' Padri che fondarono la gloria della Compagnia (2)? » E, con l'aiuto quindi degli scritti del Ranke, dell'opera del Kalteborn sui *Precursori di Ugo Grozio* e con larga copia di citazioni dagli stessi testi, si fa ad esporre per rapidi cenni le dottrine di Lainez, Bellarmino, Suarez e Mariana, provando come siano in esse i veri germi delle dottrine del

---

(1) Recensione delle *Opere di* C. Beccaria *precedute da un discorso sopra la vita e le opere dell'A.*, di P. Villari; Firenze Le Monnier 1854 in *Civ. cattolica* del 1854, s. II, vol. VII pp. 403 4.

(2) *Cimento,* vol. cit., p. 874.

Rousseau e della Rivoluzione; talchè « se Mariana fosse vissuto nella fine del secolo passato, sarebbe egli stato il giudice più inesorabile di Luigi XVI, il presidente nato del tribunale rivoluzionario (1) » Or come va, che i Gesuiti d'un tempo difendevano la sovranità del popolo, e quelli d'oggi sono gli amici più sviscerati delle monarchie assolute? « *Hoc opus, hic labor* — terminava il Nostro. — Noi, temendo di errare, facciamo dono della dimanda al più acuto dialettico della Compagnia. »

Il più acuto dialettico inviperì: segno che l'avversario aveva colpito giusto. Rispose con improprerii e, tentando di scagionare i moderni Gesuiti dall'accusa di favorire l'assolutismo, scoprì mal cauto, la segreta essenza, immutabile, costante della loro politica: la teocrazia, la quale ora torna conto di fare i democratici e difensori perfino della legittimità del regicidio, ora invece di allearsi ai troni, quando la marea popolare sale più minacciosa e pare probabile la riuscita d'una reazione; e ora infine, — come oggi succede, con grande stupore degli ingenui, — di camuffarsi perfino da socialisti, corteggiare la repubblica e restare in pace col Turco, che fa strage di cristiani abbandonati al loro destino.

Lo Spaventa nel replicare, colse la palla al balzo, facendo la critica e la satira della teocrazia (nome, del resto, non dato dall'acuto dialettico alla dottrina difesa); e poichè si combatteva l'esposizione da lui fatta delle teorie de' vecchi Gesuiti, ritornò a confermarla e a rincalzarla di nuove e più stringenti citazioni.—E allora il dialettico a pigliarsela in due articoli col titolo di teocrazia, dato alla sua dottrina, senza più rispondere sul punto scabroso degli scolastici.—E lo Spaventa a punzecchiarlo e straziarlo, ridendo del silenzio, come di prova che non si poteva rispondere; e a cambiare il nome di teocrazia in quello più terribile di *Papocrazia*, per dar soddisfazione alle proteste del dialettico, che aveva preteso provare che la sua non era dottrina teocratica.

Della Papocrazia de' Gesuiti faceva poi un'acuta critica hegeliana; notando che, secondo la dottrina gesuitica, Dio si ritirava dal mondo, per *delegare tutti i suoi diritti ad un uomo e ad una classe di uomini*, tra cui primeggiassero i Gesuiti, uomini che comunicassero poi il divino per vie

---

(1) Pag. 376.

esteriori, come si farebbe di una stoffa o di una moneta. Ma il divino, che si traffica a questo modo, non cessa di essere quale è in sè, eterno, immutabile, assoluto, per diventare una cosa finita e transitoria? E in verità la storia stessa della chiesa, specialmente — nota lo Spaventa — dopo la istituzione della Compagnia, non dimostra che il Pontefice s'è più volte ingannato intorno al concetto del divino? — Il vero è, che il divino è nelle cose, e non si deve a loro comunicare dal di fuori. Il divino è la *idea* stessa delle cose: natura, essenza, determinazione originaria, intimità delle cose. L'essenza dell'uomo è la ragione; e divina quindi è ogni cosa umana, in quanto partecipa di cotesta essenza, in quanto razionale o essenzialmente umana. All'incontro per i Gesuiti « l'uomo non ha valore come uomo, come pensiero e ragione, come cittadino d'uno Stato, come figlio d'una nazione ecc., ma come membro della Chiesa quale la intendono i Gesuiti. Similmente le relazioni concrete della vita non sono sante e inviolabili in se stesse, ma sole in quanto sono benedette dai ministri di quella Chiesa; senza questa benedizione p. e. il matrimonio non è altro che *concubinato,* e i figli non sono altro che *bastardi.* Finalmente lo Stato è una *pura materialità*, un *non-essere*, se la Chiesa non lo consacra, e serve tutt'al più *ad impedire il cozzo delle pretensioni scambievoli degli uomini*, cioè ad un'opera puramente negativa. » — Ma chi non vede che questa è una degradazione del divino (il quale diventa un patrimonio particolare, di cui l'individuo fa quell'uso che gli pare e piace), una forma di schietto materialismo?

Così l'hegelismo veniva in valido aiuto del liberalismo, nella guerra che allora si combatteva ardentemente in Italia per le relazioni tra lo Stato e la Chiesa (e d'attualità era l'accenno al matrimonio civile), (1) mentre i gelosi custodi della filosofia nazionale gl'imputavano di rompere nello scoglio dannoso e funesto di « perder d'occhio la pratiche applicazioni e l'utile della vita civile » (2). Su quali principii poi fondassero costoro le loro dottrine liberali, vattela a pesca!

---

(1) Il progetto di legge pel matrimonio civile era stato presentato dal Guardasigilli Buoncompagni al Parlamento subalpino il 22 giugno 1852.

(2) T. MAMIANI, *Saggi di filos. civile*, Genova, 1852 I, 5, nel *Programma* dell'Accademia di filosofia italica. Cfr. SPAVENTA, *Saggi*, p. 352 n.

Cade qui opportuno ricordare qual fosse il parere dello Spaventa circa la questione del rapporto fra lo Stato e la Chiesa; parere ben differente da quello sostenuto nel 1871 da un altro illustre hegeliano, A. Vera, contro la celebre formula del Cavour (1). Anche allo Spaventa pareva un difetto, anzichè un pregio, il carattere della soluzione tanto decantata in Italia: la *separazione*. Per quel concetto della filosofia moderna, già dal Nostro illustrato ne' *Principii della filos. pratica di Bruno*, dell'assoluta immanenza del divino, e poi ripreso e splendidamente trattato nel 1869, nel Proemio agli *Studi sull'Etica di Hegel*, lo Spaventa non poteva ammettere nella Chiesa il privilegio del divino; e in una digressione a una sua memoria del 1865 lamentava che « lo Stato stesso *avesse* un concetto falso e poco chiaro del divino, e troppo modesto della sua propria natura; a' suoi proprii occhi esso non *essendo* lo spirito concreto della comunità umana — la universale potenza etica, — ma piuttosto una istituzione esterna e meccanica, in servizio di qualcosa di più alto e fuori di lui ». — E pure, egli soggiungeva, il sentimento profondo, non ancora formato a distinta coscienza, della infinità sua è la radice della nuova lotta dello Stato contro la Chiesa. Si richiede il nuovo concetto del divino; col vecchio concetto la soluzione è impossibile (2). — Sarebbe bene che se ne ricordassero e, sovrattutto, lo intendessero alcuni de' nostri presenti uomini politici, non sai se più ingenui o più malcauti, che van parlando di certe utopistiche o nefaste conciliazioni.

Il concetto dello Spaventa era perfettamente coerente alla sua dottrina e allo spirito dell'hegelismo: il cui grande valore consiste appunto nella soluzione di quel problema posto primamente da Aristotele, con la critica della trascendenza platonica; cioè nel concetto dello spirito, come assoluta relazione. Separa e ipostata l'assoluto; e l'assoluta relazione è ita, e torniamo a Platone. Ciò che non vide quell' altro hegeliano, ora nominato, A. Vera, che s'appigliò spesso alle parti meno vitali dell'hegelismo, lasciandosene sfuggire i più profondi principii. Per lui « il vero sta nell'unione della religione (3) e dello Stato, e nella subordinazione di questo a

---

(1) Nel libro: *Cavour e libera Chiesa in libero stato*, trad. in francese Paris, Baillière, 1874 e una seconda volta edito in italiano per R. Mariano, Napoli, Morano 1887. Vedi anche la polemica col Treitsche nei *Saggi filosofici*, Napoli, Morano, 1883 p. 89-181.

(2) Vedi *Saggi*, p. 224.

(3) E pel Vera, Religione=Chiesa. Vedi op. cit, 2. ed. § VI e § VII.

quella. Uno Stato ove si inverta o si spezzi questo rapporto è uno Stato sospeso nel vacuo, uno Stato ove manca quel centro fisso... è uno stato ateo (1) ». Onde tanto si scaldò a voler sostituita alla formola cavouriana, l'inversa: libero stato in libera Chiesa; per cui, come già avea pur notato lo Spaventa, la libertà dello Stato verrebbe ad esser limitata dall'autorità della Chiesa (2).

Questi suoi pensieri evidentemente eran già maturi nella critica della dottrina teocratica dei Gesuiti, fin dal 1855. E, sempre d'accordo con se medesimo, egli ne trasse pur le conseguenze necessarie rispetto alla questione tanto dibattuta in Italia, dell'abolizione delle facoltà teologiche, discussa e approvata in Parlamento, nell'aprile del 1872 (3).

---

(1) Op. cit., p. 239.
(2) Op. cit., p 222.
(3) Ecco ciò che ne scriveva liberamente al fratello Silvio il 10 febbraio 1876:

" L'invisibile, è rimasto in balìa della grama metafisica; la quale, per vivere ancora e non essere fischiata da' naturalisti e da' positivisti, dovè rinunziare a collocarlo fuori e oltre (*praeter*) il visibile, e lo ficcò e rannicchiò dentro al visibile stesso, come germe nel guscio. Colpo da maestro! perchè per ispegnere il germe, bisogna rompere il guscio. In vero, cosa ci è oltre e fuori del visibile? Niente, assolutamente niente. E quanto tempo ci volle—quanti secoli — per giungere a questa verità, che ora pare così semplice e naturale! *Tantae molis erat...!* Alla caduta degli Dei dell'Olimpo ha tenuto dietro finalmente la rovina del vero Dio, creatore sciente e volente del cielo e della terra, padre, tutore, curatore e pedagogo del genere umano... E non ti sei accorto che p. e. in Italia lo Stato ratificò questa giubilazione, abolendo la facoltà teologica nelle sue Università, e trasferendone soltanto alcuni insegnamenti nella facoltà di lettere e archeologia (*sic*), come critica di miti, di favole e di leggende e come storia della Chiesa, de' suoi vizi e delle sue virtù, come ne ha ogni istituzione dell'uomo? Dico trasferire, perchè così dice la legge; ma pare che in Italia anche la legge sia ora in via di giubilazione, perchè Bonghi — che ha diseppellito tante cose morte, e ha fatto bene—ha forse per legge d'equilibrio seppellito quegli insegnamenti: gli ha trasportati di fatto nel camposanto, e non se ne parla più, e nessuno gliene ha chiesto conto. Ora, qual'è il senso vero di questa abolizione? Perchè lo Stato non ha abolito p. e. la facoltà di scienze naturali? o quella di dritto? o quella di matematica? o quella di lettere e di filosofia? Perchè le ha invece ampliate e impinguate (meno quella di filosofia, e non senza motivo)? Se lo avesse fatto, sarebbe scoppiato un coro generale di meraviglia e di maledizioni. — Come? non vedete che la natura è lì, dinanzi agli occhi, dappertutto, fuori, intorno e dentro di voi, viva, sempre giovine, incorruttibile, eterna (come natura, come spirito, misurata e misurante ecc.)?—Il senso è questo: scienza senza oggetto, è scienza vana; soppresso l'oggetto, soppressa la scienza ".—Altri ha dato al fatto un altro significato; v. F. Scaduto. *L'abolizione della facoltà di*

Finalmente la *vecchia amica* di Roma si risolvette a rispondere alle imbarazzanti *quistioni* dello Spaventa. E nel suo ultimo quaderno del settembre 1855 die' principio a una serie di articoli intitolati *L'autorità spiegata dagli Scolastici*; accingendosi alla disperata impresa di conciliare l'inconciliabile, a furia di distinguere e sottilizzare.

In primo luogo bisogna distinguere tra Mariana e Suarez. Il primo poi non si può pigliare com'è; chè per metà, in quanto s'accorda con la *Civiltà* è ortodosso, e per metà è affatto eterodosso. Il vero maestro e dottore, il gesuita tutto d' un pezzo e tutto d' un colore è il Suarez; dal quale la *Civiltà* è forse discorde più ne' termini che nel pensiero. Eppure anche in lui fa uopo distinguere tra principii e conseguenze: quelli veri sempre e cattolici, queste non sempre dedotte con la logica più rigorosa. Così, a mo' d'esempio, che il principe riceva il potere dal popolo con date condizioni; che, dove queste condizioni vengano violate, ei debba esser deposto, e che sia lecito anche ucciderlo: tutti questi nel Suarez sono semplici errori di logica, conclusioni esorbitanti dalle sue permesse, e da non potersi imputare alla compagnia. « Se non è vero, è ben trovato! — esclama lo Spaventa nella replica (1). — La logica de' Gesuiti del secolo decimosettimo non è quella dei Gesuiti del secolo decimonono; ogni secolo ha la sua logica propria, perchè ha certi interessi suoi particolari, che lo distinguono da ogni altro secolo... Così si muta sempre, ma senza offendere i principii; e la logica paga le spese ».

Quindi lo Spaventa in due articoli ulteriori imprende a confutare la doppia tesi della *Civiltà*, intorno alla consonanza e alla divergenza delle teorie politiche del dottore scolastico da quelle de' moderni Gesuiti; e dimostra come la prima si riduca a ben poco, cioè al principio generale e indeterminato che l'autorità, nella sua essenza, deriva da Dio autore della natura; e che, quanto alla divergenza, essa era realmente quella da lui rilevata fin dal primo articolo; che infine il Suarez era stato buon loico e aveva ben sillogiz-

---

*Teologia in Italia*, Torino, 1886. Per l'interessante discussione avvenuta nel 1872 alla Camera vedi i *Discorsi pronunciati alla Cam. dei Deput. nella discussione del progetto di legge per l'abolizione delle facoltà teologiche nelle tornate del 25, 26, 27, 29 e 30 aprile 1872*, Roma, Botta, 1862, dov' è anche un eloquente discorso di Francesco Fiorentino (pp. 100-119) favorevole al progetto.

(1) *Gli Scolastici*, nel *Cimento* dell'ottobre 1855, VI, 658-659.

zato partendo da' suoi principii. Sono due scritti notevolissimi, per acutezza di critica, nella storia della filosofia politica.

Prima di venire al Mariana, egli credette di rifarsi da Tommaso d' Aquino, nelle cui dottrine sono i fondamenti di quelle risorte nel XVI secolo, a difesa della restaurazione cattolica. In uno studio sul *Concetto e metodo della dottrina tomistica* (1856) mise in relazione i difetti di questa col vizio generale della Scolastica: di applicare le categorie aristoteliche senza un concetto speculativo, che desse loro unità e concretezza, facendole momenti dell'universale e rendendone possibile una deduzione: donde il carattere astratto, arbitrario, soggettivo delle categorie presso gli Scolastici, e la mancanza di un fondamento oggettivo, assoluto nella dottrina tomistica; e quindi anche la possibilità negli Scolastici del sec. XVI di trarne conseguenze, che scandalizzano le coscienze de' gesuiti nel sec. XIX. «Non è difficile provare, conchiudeva il Nostro — e lo farò, se mi sarà dato di continuare quegli articoli — che quelle conseguenze risultano necessariamente dal carattere astratto e soggettivo della dottrina tomistica». — Ma non gli fu dato di farlo, perchè il *Cimento* cessò poco appresso di pubblicarsi e si fuse con la *Rivista contemporanea*, diretta da Luigi Chiala; la quale non proseguì la polemica, nè era propriamente il giornale a ciò (1).

Ma già col primo gennajo 1855 era sorto in Torino, per opera anch'esso del Farini e da lui diretto, un giornale politico quotidiano, moderato, ma schiettamente ed energicamente liberale: *Il Piemonte*.

In questo giornale non poteva mancare una rubrica contro la *Civiltà cattolica*; e fu affidata al Nostro, che vi scrisse i suoi famosi *Sabbati de' Gesuiti*. Perchè sabbati? È noto che la *Civiltà cattolica* si pubblica a fascicoli ebdomadari, ogni sabbato. Ora ecco il principio del primo *Sabbato* pubblicato dallo Spaventa, in appendice al *Piemonte* del 16 ma gennaio 1855: «Mi ricordo di aver letto nella *Notte di Santa Valpurga* di uno stravagante poeta tedesco il canto di una strega rigattiera, la quale dice tra l'altre cose: « Vedete, « vedete che fiore di mercanzie! Qui vi è di molte cose; « nessuna che abbia pari sulla terra; nessuna che non abbia « recato qualche gran malanno, quando che sia, agli uomini « e al mondo. Io non ho in bottega un pugnale, dal quale

(1) Vedi l'articolo dello Spaventa, *La "Civiltà cattolica" e la "Rivista contemporanea"* nel *Piemonte* del 16 gennaio 1856; an. II, n. 14.

« non sia grondato sangue; non una tazza, che non abbia « dato a bere un segreto veleno, e distrutto le più robuste « complessioni; non un ornamento che non abbia sedotto « qualche amabile donna; non una spada che non rompesse « fede, trafiggendo un avversario alle spalle ». — I Gesuiti non celebrano i loro *sabbati* sotto il noce di Benevento, nè sulla cima del Brocken; ma in pieno meriggio, al cospetto del mondo, nella capitale dell' orbe cattolico. Nè han bisogno di scope, di forche, di caproni, di truogoli, di caldaie e di unguenti; ma loro basta una penna d' oca, un calamajo, un pezzo di carta e un torchio. Questa differenza di rito e di cerimonie esteriori non muta in nulla la sostanza de' sacri misteri; il canto della vecchia rigattiera è sempre dello stesso tenore, sia che s' ascolti nella oscurità d' una notte senza stelle dal fesso d' un albero tarlato, o sotto la luce di un sole d' Italia da un bel palagio in via del Quirinale ».

Il paragone della *vecchia amica* di Roma con la terribile strega del Goethe era veramente sanguinante, ma appropriatissimo a ritrarre l' indole di quella; della quale l'autore si apprestava e seguire sabbato per sabbato, — ossia fascicolo per fascicolo, — le orme, a fine di svelarne il cammino tenebroso con la satira e col caustico riso dell'ironia, e spesso del sarcasmo. Infatti, le XXIX appendici del *Piemonte*, onde costa questa guerriglia, colla quale lo Spaventa veniva accompagnando la sua maggiore polemica del *Cimento*, si potrebbero dire una esposizione de' singoli quaderni del giornale gesuitico: « un gran servigio, al dire dello Spaventa, a' nostri buoni Padri ». Ma che maliziosa esposizione, e che cattivo servigio!

Ufficio della *Civiltà cattolica* — a sentire questo suo fedele espositore — era di raccogliere e spacciare i più bei trovati de' Padri per guarire il genere umano da un male incurabile, che lo travaglia da più migliaja d'anni: « il male della ragione ». — « La parola d'ordine è sempre quella del protagonista del *Paradiso perduto:* O male, sia tu il mio bene! » A dare un' idea del metodo dello Spaventa in questa compilazione,, basta riportare un brano dei sommari, che egli preponeva a ogni *Sabbato,* e che nel loro scomposto e disordinato miscuglio richiamano alla mente le mercanzie della strega del Goethe: « Maria Vergine antirivoluzionaria; effetti naturali del novello dogma; profezie del Beato Leonardo; la pace universale... Supremazia del Papa in ogni cosa; giustificazione della strage di S. Bartolomeo: l'arit-

metica degli ammazzatori... Predica contro l' insegnamento moderno; necessità di una nuova strage di S. Bartolomeo contro i liberi pensatori. — Dolciumi e sorbetti del p. Bresciani. — Michele Amari idrofobo. — I tremila sillogismi del p. Montignon » (1) Questo tuono semiserio è serbato in ognuno degli articoli, che si pubblicavano nel *Piemonte* due volte al mese; e dicono che il giornale in quei giorni andasse a ruba. La critica era sempre nell'intonazione, mai fatta sul serio e direttamente; e si criticava la filosofia, i romanzi del Bresciani (diventato a un certo punto, dice il Nostro, la *caricatura di se stesso* (2) ) e del Wiseman e perfino la cronaca della *Civiltà*, dal punto di vista liberale e razionalista e in nome del buon gusto. In quegli articoli, così varii di contenuto, e pure concordi nell' unità dell' intento e del metodo, mi par di vedere un momento psicologico di non poca importanza nella storia del nostro risorgimento; quasi l' indice più elevato dell'atteggiamento assunto dalle nuove libertà contro la vecchia reazione; anzi, vorrei dire, dell'ironia della storia, che veniva ineluttabilmente trionfando degli antichi pregiudizi e interessi proprii a'suoi pervicaci avversarii, a quei *Paracelsi della tossicologia dello spirito*, come il Nostro chiama gli scrittori della *Civiltà Cattolica*.

Questa che abbiamo finora descritta fu la parte più importante dell'attività giornalistica del Nostro nel decennio e quasi il contributo politico del suo pensiero al vantaggio della causa del risorgimento (3). Ma di ben altra importanza è il frutto dei suoi studi filosofici in quel periodo. Senza dire delle lunghe rassegne critiche da lui pubblicate nel *Cimento* prima, e poi nella *Rivista contemporanea*, rassegne che sono talora studi di molto valore, e che meriterebbero qui un cenno particolare se lo spazio ce lo permettesse, veniamo piuttosto a parlare de' suoi lavori originali. Solo ricorderemo gli articoli sui *Saggi di filosofia civile* pubblicati dall'Accademia di filosofia italica del Mamiani, sugli *Studi morali* di E. Caro e sul libro del Cousin:

---

(1) Dal sommario del 1° *Sabbato*.

(2) La critica che lo Spaventa fa al Bresciani coincide con quella ben nota del De Sanctis.

(3) Ci pare che abbia alquanto esagerato il Fiorentino (*Commemorazione*, p. 43) parlando di *danno* che sarebbe derivato allo Spaventa da questa polemica; perchè i Gesuiti non seppero mai chi si nascondesse sotto la sigla S., con cui egli firmava i suoi articoli; anzi una volta credettero di scoprirvi sotto Raffaele Conforti.

*Il sensualismo francese nel secolo XVIII*; e infine il lungo studio sulla *Dottrina di Socrate*, cui diè occasione la memoria su questo argomento del valente G. M. Bertini (1): articoli specialmente notevoli il primo per l' arguta e franca critica dell' arcadica accademia fondata dal Mamiani, reduce dall' esilio, in Genova con ottime intenzioni civili ma con iscarsa o nessuna coscienza delle necessità di una società scientifica, (2) e per la critica che vi si fa anche della filosofia dello stesso Mamiani (avanti alle *Confessioni d'un metafisico)* definita come « uno scetticismo che non vuole apparir tale; che vuol nascondersi a se stesso e agli altri; e per questa cagione non può prendere una forma scientifica » e si contenta di mezzi termini (3): il secondo e il terzo per la critica del debole spiritualismo opposto in Francia dal Cousin e da'suoi seguaci al sensismo, e per la riabilitazione storica di tutto l'empirismo, in Italia sì malamente apprezzato nella reazione rosminiana; il quarto poi per la profonda penetrazione, che v' è, della filosofia di Socrate, talchè fu assai ben gudicata dallo stesso Bertini, cui il Chiala (direttore della rivista), prima di pubblicarlo, lo diè a leggere (4).

## IV.

Il problema filosofico studiato e risoluto dallo Spaventa nel decennio è quello che si può dire, con la sua stessa espressione, della *circolazione del pensiero italiano* (5); problema che è pure il maggior titolo del Nostro verso la scienza e la storia.

Esso consta di due parti essenzialmente distinte, le quali si maturarono in tempi diversi nella mente dell'autore: cioè della critica dei nostri filosofi del risorgimento, in quanto precorrono la filosofia moderna; e della critica del Galluppi, del Rosmini e del Gioberti, in quanto il loro pensiero rinverga coi resultati più importanti del pensiero speculativo

---

(1) Vedi nella Bibliografia i numeri 67, 75, 77, 78.

(2) Franchezza dello Spaventa tanto più notevole e lodevole in quanto anch'egli faceva parte di quell'Accademia Anche il Gioberti (*Ric. biograf. e cart.*, IV, 389) disapprovò quell' istituzione, parendogli " che si debba avere alla filosofia almeno questo rispetto, di non confettarla all'arcadica. " E rifiutò l'invito di farne parte. Vedi la lett. al Mamiani, del 26 aprile 1850, l c. p. 390.

(3) Vedi *Saggi*, pag. 360

(4) Croce, p. 183.

(5) Vedi in questo volume, pag. 117.

europeo: di quella insomma, che si riferisce all'esodo della filosofia e dell'altra relativa al ritorno di essa in Italia.

Quanta fosse l' importanza del problema non è difficile scorgere, non solo per rispetto alle esigenze del sentimento nazionale, allora più vive che mai, quando lo Spaventa si accingeva a diffondere in Italia i principii dell' idealismo tedesco; ma anche per rispetto alle stesse esigenze del pensiero filosofico, secondo le vedute dello Spaventa, che ci sembrano tuttavia irrefragabili.

Che lo spirito è essenzialmente storia fu dimostrato dal Vico nella *Scienza nuova* in un secolo in cui l' astratto razionalismo e il materialismo francese erano ancora ben lontani da un tal concetto. Ma esso fu poi una conseguenza della speculazione di Hegel, e il nostro Spaventa, a differenza di altri nostri hegeliani, l' intese profondamente. Lo spirito è formazione progressiva di se stesso, nella quale ogni grado suppone necessariamente il precedente, di cui è ulteriore sviluppo. Non procede a salti, perchè un salto importerebbe una soluzione di continuità nei gradi del suo sviluppo; una fase nuova senza alcuna relazione con la precedente, ossia con lo spirito nel grado anteriore del suo sviluppo; importerebbe quindi un oggetto indipendente dal suo soggetto: una vera e propria negazione del principio fondamentale della filosofia moderna, da Kant in qua, che consiste nella soggettiva produzione del sapere. Quindi lo Spaventa pensava che l' hegelismo non potesse passare in Italia come s'importa una merce, e che a un sol patto potesse sollevarsi la mente degl' Italiani fino a quel segno: formando cioè la coscienza storica della nostra filosofia, che conteneva tutti i germi del nuovo idealismo, maturatosi appunto in Germania: e dimostrando poi come questo idealismo, per la forza stessa del vero, si fosse già infiltrato e covasse inavvertito nella filosofia de' nostri più recenti pensatori; talchè appigliarsi ad esso non dovesse riuscire in fondo, che continuare naturalmente la tradizione del pensiero nazionale.

Ma, com' ho notato, le due parti onde l'arduo problema constava, non sorsero insieme nella mente dello Spaventa. Dapprima egli non intese se non a provare che la filosofia moderna è già tutta prenunziata nei nostri filosofi del secolo XVI; e di Galluppi, Rosmini e Gioberti, non faceva, come abbiam visto, nessuna stima. E quella impresa s'affacciava non solo alla mente di lui, ma a quella anche del fratello Silvio, fino dagli anni passati a Napoli, tra gli entusiasmi

degli studi e le trepide speranze patriottiche, come un'opera sinceramente civile e di gran giovamento per le sorti della filosofia italiana. Se ne trova accennato vagamente il concetto nella introduzione da Silvio preposta a una rivista fondata in Napoli intorno al 1844 (1); e, quando egli potè leggere sullo scorcio del 1854, nel suo ergastolo, i primi scritti di Bertrando, in cui l'antico disegno comune cominciava ad essere attuato, ecco come se ne congratulava: « Il tema che hai per le mani è importante per sè, ma maggiormente importante per la nuova filosofia italiana. Sai che un tempo *esso fu l' unico scopo della mia vita intellettuale*, l' unica mia ambizione e speranza » (2).

Il programma, per dir così, di questi studi di Bertrando si trova negli accennati *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del sec. XVI,* dal direttore del giornale, in cui uscirono, pubblicati come « parte di un lavoro.. sopra la filosofia del secolo XVI, particolarmente su quella di Giordano Bruno »; il cui intento generale, a detta dell'autore, era « di dimostrare che la filosofia moderna da Cartesio sino ad Hegel non è che la continuazione della filosofia italiana del secolo decimosesto, come questa era la continuazione dell'antica dopo la scolastica del medio evo ». Ma in questo scritto del '52 la filosofia del Galluppi (si noti che nella severità del giudizio c' entrava un po' anche la passione contro quella tal filosofia ufficiale di Napoli) era giudicata ancora nient' altro che « una trasformazione del lockismo.... una specie di sensismo »; e in quanto non riconosce nessuna identità tra Dio e l' uomo, non pone la infinità dello spirito, e non ammette che la realtà dello spirito consista nel continuo svolgimento del proprio contenuto, lo Spaventa diceva che essa « non appartiene al mondo moderno, alle nazioni cristiane ». Di quella del Rosmini soggiungeva che « non è a dir vero una filosofia, ma una artificiale evocazione della scolastica... una specie di gotico edifizio costruito ingegnosamente con le reliquie di quello antico formalismo. Se tu guardi alle esterne forme, ammiri l' ingegno acuto e vario dell' artefice; ma se ti metti nell' interno del tempio, lo troverai vuoto; il Dio vivente è fuggito da quello, e non vi sono che ossa di sepolcri ». E l' autore, come già qualche anno innanzi G. B. Niccoli-

(1) Vedi Croce, pp 4-8.

(2) Lettera del 21 dicembre 1854; op. cit., p. 152. Cfr. pure la lett. del 4 maggio 1855 (per una svista porta la data del 1853); pag. 155.

ni (1), gridava: Se questa filosofia « alligna in Italia, ci tornerà pure il medio evo ».

Infine la filosofia di Gioberti col suo Ente unica realtà, senza nessun contenuto concreto, l'Ente che non comprende il finito come un suo momento, con questa specie di Iehova o di Allah « non è una filosofia cristiana,.. annulla la libertà e l'autonomia della ragione umana; sostituisce ad un Dio che non si conosce, come imagine e specchio unico della verità *(l'essere indeterminato dal Rosmini)*, una parola rivelata, della quale unico depositario è la chiesa, cioè il Pontefice; incatena il pensiero umano alla sedia del Vaticano. » Insomma, se la filosofia del Galluppi aveva il pregio di essere almeno *una dottrina del senso comune, una specie di catechismo,* quella del Rosmini era, invece, *puro Nullismo*, e quello del Gioberti *il realismo giudaico, la filosofia mosaica.*

Vedremo come nuovi studi mutassero questo giudizio dello Spaventa e completassero la sua tesi intorno al significato di tutta la filosofia italiana. — In questi frammenti egli ragionava principalmente del concetto di nazionalità secondo Hegel: sostenendo che dei due elementi costitutivi della nazionalità di un popolo, il naturale o immediato (razza, clima, lingua, tradizioni) e lo storico (sviluppo riflesso e libero della coscienza del popolo) da tre secoli in Italia era stato pressochè distrutto il secondo, per le aspre lotte dovute affrontare del libero pensiero. Sicchè a reintegrare la nostra nazionalità, quest' opera d'arte in cui si conciliano e contemperano la natura e l'idea, occorresse sovrattutto combattere per l'autonomia assoluta della ragione, compire una riforma, anzi una *rivoluzione intellettuale*, senza la quale *la rivoluzione politica affidata alla sola forza materiale o all' aiuto degli stranieri non* sarebbe stata *duratura*: tornare quindi al punto in cui la nostra nazionalità vide spezzato il suo naturale sviluppo, rifarsi dalla filosofia del risorgimento e per essa e con essa assorgere al grado più alto cui pervenne già sotto più libero cielo.

Un *Rinnovamento dell' antica filosofia italiana* aveva propugnato fin dal 1834 Terenzio Mamiani; ma quanto diverso dal rinnovamento che ora voleva lo Spaventa! E il tentativo del primo già era abortito, per giudizio dello stesso autore: nè aveva lasciato dietro a sè un qualche movimento di studi storici.

(1) V. il mio *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1898, p. 51.

Il Nostro colorì ben più degnamente il suo disegno cogli studi sul Bruno e sul Campanella, che rinnovarono veramente la nostra critica storica della filosofia; studi appartenenti tutti agli anni 1854-55, ad eccezione dello scritto già ricordato *Principii della filosofia pratica* del Bruno, che è del 1851, di uno sulla *Dottrina della conoscenza* dello stesso, che è del '65 (ma frutto certamente degli studi del decennio), e di un altro sul *Concetto dell' infinità* di Bruno, scritto primamente nel 1853. Con questi scritti comincia in Italia lo studio serio della storia della filosofia. Prima non s'erano avuti se non informi tentativi, specie di cataloghi, storie esterne, compilazioni: quali i libri di Appiano Buonafede, le aggiunte del Poli al Manuale del Tennemann, una Storia di Davide Winspeare, un *Quadro* del Pessina, le monografie di Michele Baldacchini. Lavori storici di gran pregio erano stati le *Lettere filosofiche* del Galluppi e il primo volume del *Nuovo Saggio* del Rosmini: ma, specialmente il secondo, erano stati più critiche polemiche che vera storia, cioè genuina e completa esposizione ed intima comprensione dei singoli sistemi e delle loro relazioni intrinseche. E lo Spaventa aveva ragione in uno di questi suoi saggi di richiamare gl' Italiani allo studio della storia della filosofia, ricordando che la vita di questa è la sua storia e tracciando l' ufficio del vero storico; (1) e di dichiarare: « io credo che oramai noi Italiani abbiamo il diritto di stimare una dottrina per quel che vale in se stessa e non giudicarla con una parola. Il tempo di frate Cromaziano deve finire » (2). E il suo monito non rimase senza efficacia: chè tutti i nostri migliori cultori di storia filosofica, per la cui opera l'Italia ha partecipato nella seconda metà del secolo al largo movimento di studi storici europeo, sono usciti tutti dalla scuola dello Spaventa.

Il secondo scritto bruniano di lui concerne l'*Amore dell'eterno e del divino di G. Bruno* (1855), ed è un' esposizione o, per meglio dire, un rimaneggiamento in forma scientifica, ordinata e abbreviata degli *Eroici furori* del Nolano, esposti con i termini stessi dell' autore (3). Notevole ed esatto è il ravvicinamento che lo Spaventa vi fa di questo amore

---

(1) *Saggi*, p. 179 e seg.

(2) Ivi, p 172.

(3) Lo Spaventa ne trovava un esempio, innanzi a lui, nella esposizione di Vico fatta da Ottavio Colecchi nel vol. II delle sue *Questioni filosofiche*, Napoli, 1843.

dell'eterno e del divino del Bruno con l'*Amor Dei intellectualis* di Spinoza (1).

Ma ben più notevole è il terzo scritto sulla *Dottrina della conoscenza* dove si ricerca « se e fin dove Bruno, temperando col concetto della mente lo scetticismo del Cusano, abbia contribuito a mutare la posizione dell'intelletto speculativo rispetto alla verità, e apparecchiato la posizione propria della filosofia moderna inaugurata da Cartesio e compresa ed espressa nettamente da Kant » (2). Il punto di vista del Cusano è proprio il rovescio di quello kantiano; chè per lui il problema conoscitivo è ancora, come per la Scolastica, da cui è appena uscito, la mera assimilazione dell' intelletto all'intelligibile, e quindi la determinazione dell'intelletto si fa mediante l'intelligibile; laddove per Kant la conoscenza è assimilazione dell' intelligibile all'intelletto, e per questo si fa la determinazione dell' oggetto. Ma Kant presuppone Cartesio, con cui incomincia la *conversione* del rapporto tra il soggetto e l'oggetto. Ora lo Spaventa, scrutinando il significato di quel luogo degli *Eroici furori* (parte I, dial. 1°), dove il Bruno definisce la funzione nella mente (3), dimostra appunto, contro il Ritter, che la conoscenza di sè affermata dal Bruno come condizione della conoscenza di Dio, non è più un *raptus* dell'anima, non è l'intuizione dei mistici, perchè non esclude da sè ogni mediazione, come qualche luogo delle opere latine potrebbe far credere. Infatti nel 3° dialogo degli stessi *Eroici furori* (II, 343) egli determina la natura del movimento o discorso della mente; che dice persecuzione dell' infinito, circuendo per li gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, che non è formato nè forma. Questo circuire che mena al cen-

---

(1) Tale è anche il parere del prof. F. Tocco, *G. Bruno, conferenza*, Firenze 1886, pag. 30 n. 1. Lo Spaventa poi nella *Prolus. e introd. alle lez. di filos.* (Napoli, Vitale, 1862) p. 84 notò la contraddizione che c'è nella dottrina di Bruno e di Spinoza: " Come il *Modo* può conoscere la *sostanza*, la quale non conosce se stessa, e così essere superiore alla sostanza stessa? Come l'uomo può *elevarsi* a Dio, se è semplice *effetto*? Come l'effetto ritorna alla causa? ".

(2) *Saggi*, p. 201.

(3) E la definisce per *un procedere al fondo della mente* stessa " per cui non fia mestiero massime aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intronar le orecchie di simulacri, onde più si vegna esaudito, ma venir al più *intimo di sè* considerando che *Dio è vicino con sè e dentro di sè, più ch' egli medesimo* [l'uomo, il filosofo] *esser non si possa*, come quello ch'è anima de le animе, vita de le vite, essenza de le essenze ". *Op. it.*, (ed. Wagner) II, 387.

tro, questo moto che non è linea retta nè circonferenza, nè lo spirito che si allontana infinitamente da sè, quasi in cerca di altro da sè, è il processo dello spirito, è il moto dell' essere, che si gemina, e geminandosi tocca e compenetra se stesso. Certo, il Bruno dichiara di *non sapere*, come, circuendo, si possa arrivare al centro; ed è naturale, osserva lo Spaventa; perchè il Bruno col suo naturalismo si arresta all' *Universo;* e cotesto *come* consiste invece nel ritorno dello *Spirito* in se medesimo. Ma in lui l' esigenza della filosofia moderna è già affermata

In un altro scritterello, che risale al 1853, lo Spaventa difende il Bruno dall' accusa mossagli dal Ritter, di confondere, seguendo sempre il Cusano, l' *infinito* coll' *indeterminato*; e prova che il concetto bruniano dell' infinito non differisce affatto da quello che ne avrà poi lo Spinoza; che anzi lo stesso concetto è dal filosofo italiano espresso più chiaramente.

Ma intorno alle relazioni di Bruno con Spinoza lo Spaventa tornò di proposito nelle lezioni dettate nell' Università di Napoli sulla fine del 1861, esponendo i risultati dei suoi studi di Torino (1). Il Bruno è precursore di Spinoza, è lo Spinoza italiano,—era stato detto. Ciò è vero in grandissima parte; ma bisogna intendere prima il vero concetto dello spinozismo e che può significare, pertanto, un tal paragone. Se Spinoza fosse, come altri aveva pensato, il filosofo della Sostanza intesa come immobilità assoluta, non si potrebbe dire Bruno suo precursore, perchè il Dio di Bruno è la vita stessa, infinita attività, infinita rivelazione di se stesso. Ma il pregio di Spinoza, invece, è di aver concepito la Sostanza come *causa sui*, come causalità immanente: questo concetto, che al Mamiani pareva un assurdo inconcepibile, non sapendo intendere come lo stesso ente possa essere a un tempo causa ed effetto di se medesimo.

Infine sul concetto della sostanza e sull'infinità dell'attributo lo Spaventa aveva fin dal 54 scritto un acuto articolo in confutazione appunto delle critiche mosse dal Mamiani (1844) al filosofo di Amsterdam, nella sua prefazione al *Bruno* di Schelling (tradotto dalla marchesa Marianna Florenzi Waddington).

Il Mamiani negava l'infinità dell' attributo, criticando la def. 4ª della prima parte dell'*Etica*: *id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam consti-*

(1) Vedi la lez. V, nel vol. cit. *Prolus. e introduz.* ecc.

*tuens*. Costituente *parte* della essenza, *concedo*; *intera* la essenza, *nego*, scriveva il Mamiani; per la semplice ragione che l'attributo non è il subbietto. E veniva così a fare dell'attributo un duplicato del modo, un'affezione finita della sostanza.

Lo Spaventa nota che il Mamiani vien tratto in inganno dalla stessa inesatta traduzione, che fa della espressione spinoziana, *quod intellectus de substantia percipit:* « ciò che l'intelletto contempla nella sostanza »; quasi che la sostanza possa concepirsi, secondo lo Spinoza, senza l'attributo, senza la sua forma necessaria, sia pensiero, sia estensione. E richiama un luogo della Epist. II, dove è detto che l'attributo *concipitur*, — come la sostanza, — *per se et in se;* notando che ciò non può accordarsi con la 3ª e con le 4ª definizione della prima parte dell' *Etica*, se non ammettendo che l'attributo esprima tutta l'essenza indivisibile della sostanza, benchè in una forma. Esso « non è la sostanza stessa come principio *incomprensibile*, non ancora esplicato, espresso manifestato, ma è la espressione o il movimento della sostanza. Distinguasi pure, se si vuole, la sostanza e l'attributo, ma solamente come si distingue ciò che è espresso e le espressione che è tutta la cosa espressa ». L'attributo è l'espressione della sostanza; non la espressione separata dalla cosa che viene espressa, e quindi un'astrazione; ma la cosa stessa in quanto espressa.

L'altro filosofo del risorgimento, sul quale più si travagliò la critica dello Spaventa, fu Tommaso Campanella. S'è già accennato al suo breve saggio sulla vita e il pensiero in generale di questo filosofo, scritto a proposito di un'opera del D'Ancona. Ben più rilevanti sono i due studi sulla Teoria della cognizione e sulla Metafisica (1854-55); cui avrebbe dovuto seguirne un terzo sulla Teoria della volontà (1), per compire, come l'autore aveva in animo, una monografia su tutta la filosofia dello Stilese.

In Campanella c'è un precursore ben più vicino, che il Bruno, del Cartesio: Nel *cognoscere est esse* (*Metaph.* VI, 8, art. 1) e nel *notitia sui est esse suum* (*Ibid*, art. 4) dello Stilese c'è già quella identità originaria di soggetto ed oggetto, che è il carattere proprio della filosofia moderna. Ma il Campanella è anche precursore del Locke e della direzione empiristica; perchè se ha il principio comune con Cartesio, in lui il principio ha una forma opposta a quella che

(1) *Saggi*, p. 135 n.

il principio ha in Cartesio: per questi il soggetto è pensiero; per lui senso. E per lui oltre la *notitia abdita sui*, tutta la conoscenza dei fenomeni avvione per una *notitia addita*, che è pura recettività, vera esperienza sensata.

Anche in Campanella, del resto, questi sono germi non sviluppati; e paragonando la sua teorica con le principali della filosofia posteriore, lo Spaventa dimostra che il Campanella, muovendo dal principio della soggettività, non appartiene a nessuna di esse particolarmente, ma partecipa di tutte; e' in ciò consiste il suo difetto, ma,— al principio del sec. XVII, — anche il suo pregio.

Sulla teorica della conoscenza è fondata, come aveva notato anche il Ritter, la metafisica del Campanella; e ne riproduce la dualità inconciliabile.

Come in quella l'autore non riesce a mostrare l'unità della *cognitio abdita* e della *cognitio addita*, così in questa non riesce a conciliare i due principii dell'essere e del non-essere. La *cognitio addita* è in fatti il non-essere; perchè l'essere coincide, — abbiamo visto, — con la *notitia sui*, che è la cognizione originaria, costitutiva ed essenziale dello spirito. Epperò, inconciliabili la *cognitio abdita* e la *cognitio addita,* inconciliabili dovevano pure apparire l'essere e il non-essere. E quindi il Campanella non intende la natura del finito (non-essere), considerandolo come assolutamente opposto all'infinito (essere), come quindi destituito d'ogni realtà, come un puro nulla. Sicchè finisce in lui per sparire la stessa opposizione, dileguandosi il finito che non s'è potuto spiegare; e il metodo del Campanella non perviene se non all'essere puro, che solo *è* ed è *sempre*: semplice identità senza ombra di differenza. Sennonchè Campanella stesso, quando crede di potersi riposare nella contemplazione di questo puro essere, si accorge che esso è più incomprensibile ancora di quella mescolanza di essere e di non-essere, che gli era attestata dalla coscienza di sè e delle cose; perchè esso è talmente semplice, che diventa ineffabile, perchè ogni parola importerebbe una determinazione, cioè una negazione, una differenza; laddove il puro essere è la negazione d'ogni determinazione, d'ogni negazione, d'ogni differenza. La conchiusione è dunque, che l'infinito non si comprende più del finito; che in realtà noi non comprendiamo nulla, e tutta la nostra scienza non è che semplice congettura, un'ombra, anzi una tenebra continua.

Quando noi siamo giunti al concetto dell'essere semplicissimo, dice perciò il Campanella stesso, ha termine la

prima tenebra, che è la scienza del finito, e comincia l'altra, che è l'abisso della luce divina (1), che non illumina, ma abbaglia. Lo Spaventa dimostra come la metafisica del Campanella faccia fortemente sentire il bisogno della dialettica, il cui difetto rende così evidente il vizio fondamentale di cotesta metafisica (2).

Con questi studi lo Spaventa risolveva la prima parte del problema propostosi della circolazione del pensiero italiano: provando come in Bruno, precursore di Spinoza, e in Campanella, precursore di Cartesio e di Locke, si contenessero i germi della filosofia moderna.

Del Bruno avrebbe voluto oltre che esporre tutta la filosofia, narrare anche la vita (3); e per mezzo del Villari s'accordava col Le Monnier di Firenze per una ristampa illustrata delle opere italiane del Nolano, essendo divenuta sì rara quella del Wagner (4). A ciascuna di esse aveva in animo di premettere un riepilogo simile a quello fatto degli *Eroici furori* e pubblicato col titolo *Amore dell'eterno e del divino* (5), onde si giovasse ogni sorta di lettori per l'intelligenza dell'autore. Ma la ristampa poi, non so per qual ragione, non fu più fatta; e solo nel 1888 la imprese Paolo de Lagarde (6). La vita, come tutti sanno, fu scritta nel 1867, coll'ajuto dei preziosi documenti del processo veneto da Domenico Berti (7). Ma allo Spaventa non parve che il Berti ci riuscisse (8).

E veniamo ora alla seconda parte del problema storico del Nostro, intorno alla filosofia italiana.

Nel 1855 lo Spaventa conservava ancora il suo sfavorevole giudizio sul Rosmini. Anzi nel maggio di quell'anno imprendeva una vivace polemica (il Rosmini viveva ancora) per ribattere le aspre critiche mosse in un suo recente libro dal Roveretano, più con passione religiosa che

(1) *Met.* VIII, 1 art. 1; SPAVENTA, *Saggi*, p. 116.

(2) I caratteri generali della filosofia del Campanella furono dallo Spaventa magistralmente descritti nella *Prolus. e Introduz. alla lez. di filos. cit.*, lez. IV.

(3) *Saggi*, p. 141.

(4) CROCE, p. 155 e n. 4.

(5) Vedi Lettera di Silvio al fratello, 4 maggio 1855, (CROCE, p. 156).

(6) In 2 vol. 1888-89 Göttingen.

(7) Pubblicata dapprima nella *N. Antologia* di quell'anno, e in un volume a parte l'anno seguente, Torino, Paravia. Nel 1889 uscì una nuova edizione riveduta e notabilmente accresciuta.

(8) Il prof. dott. V. LAUREANI, scrisse un opuscolo *G. Bruno e B. Spaventa* (Lanciano, Carabba, 1888); ma è povera cosa.

con discernimento filosofico, alla logica di Hegel (1). Dove di Hegel si faceva un ciarlatano e de' discepoli tante *pecore o pecorelle..., delle quali già vediamo qualche belato anche nell'umile nostra Italia.* « Queste sono ingiurie belle e buone. A che giovano? — scriveva lo Spaventa. A niente, se non a dimostrare lo stato d'animo di chi le ha scritte. Il lettore dirà: Rosmini ha una gran collera contro Hegel, come sogliamo averla noi altri uomini contro una cosa che ci reca fastidio e che noi crediamo di toglierci davanti con semplici parole più o meno vivaci. Ma passata la collera, ci accorgiamo che la cosa ci è ancora ed è più potente di prima contro di noi. E se facessimo l' esame di coscienza, vedremmo forse che la collera è nata dal sentimento confuso e involontario, che noi siano al di sotto della cosa. — Nessuno potrà credere che Hegel sia un ciarlatano, e neppure che gli hegeliani tedeschi siano pecore, anche quando chi giudica così è un Rosmini. — E anche noi poveri studenti perchè trattarci di questa maniera? Noi siamo pecorelle, perchè cerchiamo la verità e crediamo che si trovi piuttosto nel sistema di Hegel che in quello di Rosmini: tale è la nostra colpa. Per la stessa ragione potremmo essere chiamati pecore, se fossimo rosminiani. — Ma il vero in tutto questo è, che noi, quando abbiamo cominciato a studiare Hegel, eravamo già pecore da un pezzo: ciò che ci ha fatti tali non è stato Hegel, ma qualche altra cosa che già ci era in Italia, quando non ci era Hegel (2) ». — E noi vedremo appresso se lo Spaventa ripetesse pecorilmente Hegel. Intanto in questo articolo egli con i testi alla mano provava che il Rosmini « ha frainteso, storpiato e letto sbadatamente Hegel. Ha confuso l' introduzione o l' anticipazione della scienza con la scienza stessa; e pure sapeva o avrebbe potuto e dovuto sapere, che le proposizioni hegeliane, che egli chiama gratuite e arbitrarie, non sono che semplici enunciazioni di risultati della scienza (3). Voleva provare che Hegel *ignora* la natura delle *idee;* e non ha fatto altro che provare che egli stesso non sa che cosa sia l' *Idea* he-

(1) Nella *Logica*, Torino, Pomba, 1854; prefazione e *passim*.
(2) *Hegel confutato da Rosmini*—Saggio I, nel *Cimento* del 31 maggio 1855, vol. V, pp. 881-906.
(3) Rosmini evidentemente non conosceva di Hegel che la piccola Logica dell' Enciclopedia, e la sola prefazione della Grande, che cita infatti una volta; e rivolge la sua critica contro alcune proposizioni dei primi paragrafi dell' *Enciclopedia* (che, com' è noto, comincia appunto dalla logica) appartenenti a una breve introduzione all' *Enciclopedia* stessa.

geliana. Credeva di dimostrare la falsità del *movimento* dell'*Idea*, e non è riuscito ad altro che a confondere l'idea con le *sue idee*, rinnovando l'esempio di quel tale che scambiava Voltaire col suo proprio berretto ».

Non è qui il luogo di giudicare la critica del Rosmini: intorno alle ragioni storiche e psicologiche dell'inesattezza e della ingiustizia de' suoi giudizi ho scritto altrove, tentando di provare che nel Roveretano non ci fu mai mala fede, nè coscienza dei gravissimi difetti di coteste sue critiche. Qui giova piuttosto notare, che la gravità della risposta dello Spaventa è giustificata dal tuono e dal reale valore delle accuse rosminiane; e l'impressione che queste dovettero produrre nell'animo dell'oscuro hegeliano, così duramente ed ingiustamente avversato nell'opera cui aveva consacrato la vita, spiega altresì il grave giudizio che egli un anno appresso farà, in lettera privata, delle qualità morali del pio filosofo di Rovereto.

Il quale forse non potè leggere l'articolo dello Spaventa uscito al principio di giugno; perchè fu colpito dal male, che gli troncò la vita il primo giorno di luglio. Nè lo Spaventa fece seguire a questo « primo saggio » gli altri. Ma Niccolò Tommaseo, con la corriva leggerezza che gli era propria, in un'affettuosa commemorazione dell'amico uscì a dire: « Non sarebbe il Rosmini entrato, cred'io, in lunga guerra per comprovare quant'egli nella *Logica* disse dell'Hegel con parole a dir vero acri troppo e al Tedesco e ai pochissimi Italiani seguaci di lui; non però più severe del giudizio, che senza prove nè citazioni, ma non senza ragione, ne porta nel *Rinnovamento* il Gioberti. Un difensore dell'Hegel, dimenticando il Gioberti, raccolse i detti del Rosmini severi, non badando a quelli che in parte li temperano... Ma, notando nella versione dal Rosmini data di alcuni passi dell'Hegel una qualche improprietà, o se così piace, sbaglio, non riuscirà a dimostrare che quegli non abbia inteso lo spirito e le conseguenze della dottrina hegeliana; le quali sono dimostrate (1) e dalla stessa traduzione corretta, e dalle più compiute citazioni del seguace (2) ». E a queste parole lo Spaventa non seppe resistere. Riprese la penna ed ebbe ragione di far notare al

(1) Non s'accorse qui lo scrittore, — e sì che badava tanto alle parole, — che la sua frase dice tutto il contrario di quel che egli voleva esprimere.

(2) N. Tommaseo, *A. Rosmini*, nella *Riv. Contemporanea*, Torino, 1855, anno III, vol. IV, pag. 25.

Tommaseo, che, rispondendo al Rosmini, ei non aveva nessun obbligo di occuparsi anche del Gioberti; che non è vero nè era possibile che *i detti severi* del Rosmini contro Hegel fossero temperati da altre espressioni laudative; che era rimasto provato all'evidenza che il Rosmini, per i difetti della sua critica, non aveva inteso lo spirito e le conseguenze della dottrina hegeliana; che, se era possibile che la traduzione genuina e le più compiute citazioni del testo di Hegel confermassero l'interpetrazione e l'apprezzamento del Rosmini, certamente dimostravano pure un'altra cosa, che il Tommaseo non avrebbe dovuto passare sotto silenzio; aver fatto dire il Rosmini all'Hegel, ciò che questi non si era mai sognato di dire; che la critica del Gioberti è molto meno severa di quella del Rosmini; e che infine a torto il Tommaseo approvava coteste critiche del Gioberti, benchè non confortate da prove nè citazioni. E qui lo Spaventa si fa a dimostrare gli equivoci in cui era incorso il Gioberti nel cap. VII del lib. I del *Rinnovamento*, parlando di quegli *Errori che infettano le dottrine popolane*, da lui fatti rimontare al Rousseau e all'Hegel.— Sono le prime lance spezzate in favore dell'Hegel contro chi, in Italia, nuovo Don Chisciotte in lotta col mulino a vento, combatteva il grande filosofo di Stoccarda senza conoscerlo.

Così il Rosmini come il Gioberti apparivano tuttavia al Nostro semplici avversari della moderna filosofia tedesca. Del Mamiani non è da discorrerne: « È divenuto un pedante di prim'ordine, — scriveva a Silvio il 1 dicembre 1855,— e non bada più che alla bella frase ed ai suoi superlativi » (1). Nè mutò mai sostanzialmente il suo giudizio sul filosofo di Pesaro.

Ma quanto al Rosmini, nuovi studi gli fecero meglio scorgere i pregi riposti di alcune parti importantissime della sua filosofia. Nella stessa lettera ora citata ei dice di aver scritto per la *Rivista contemporanea* un lungo articolo su Kant (2); e pensava di scriverne uno su Fichte, un

(1) Croce, pag. 183.

(2) Ma non uscì poi nella Rivista; bensì nella *Nuova Enciclopedia popolare* del Pomba nel 1860, al posto di un articolo *Kant E.* molto deficiente della prima edizione [(1842-49), scritto probabilmente da Francesco Bertinaria, che fu appunto dei collaboratori di quella prima edizione; v. C. Rinaudo, *Commemorazione di G. Pomba*, Torino, 1895, pp. 25-6]. — Da Francesco Predari compilatore della I. come della II edizione fu invitato sulla fine del 1858 a collaborare alla II.— come rilevasi da una lettera del Predari a lui, del 17 decembre

altro su Schelling e *almeno* tre su Hegel: 1. *Dottrina della scienza* (fenomenologia). 2. *Organo* (logica). 3. *Etica*. « In questo, diceva dell'articolo su Kant, ho mostrato specialmente che tutto ciò che vi ha di *buono* nel Rosmini (la percezione intellettuale, il sentimento fondamentale ecc.) è tolto da Kant, senza che il ladro ne dica niente. Per vedere sino a che punto arriva la mala fede o l'ignoranza di costui,

---

1858. L'Enciclopedia era giunta alla lettera E, e il primo articolo che lo Spaventa avrebbe dovuto scrivere, era: *Ellenismo*. Lo Spaventa accettò, e collaborò fino ai primi mesi del 1860; e *Kant* fu. credo, il suo ultimo articolo, estratto anche e pubblicato in un opuscolo di pp. 72 col titolo: *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana,* con cui ora ricompare in fronte alla presente raccolta.

A tergo della lettera suddetta del Predari lo Spaventa venne notando gli articoli, rifatti interamente o corretti sulla prima edizione, che via via consegnava ad esso Predari. E poichè io non ho ristampati questi articoli, che tutti possono riscontrare nell'*Enciclopedia*, giova qui riferire coteste note: *Ellenismo*, 27 dicembre 1858; circa 12 cartellette; — *Empirismo,* 8 gennaio 1859; 6 [cart.]; — *Ente supremo,* 17 gennaio; 12 [cart.];—*Epicuro,* 24 gennaio; 9 [cart.];— *Epitteto,* 25 febbraio; 2 [cart.];—*Facoltà dell' anima,* 18 aprile; circa 22 cartellette, più circa tre colonne rifatte della vecchia edizione;— *Fanatismo,* appena una cartelletta con una di stampato, *Fantasma,* due cartellette con una colonna e più di stampato, *Fatalismo,* una cartella e più con una e mezza di stampato, 15 aprile;—*Fede,* una colonna scritta sullo stampato, *Felicità*, quasi 4 colonne scritte, *Fenomeno*, una colonna scritta, *Ferecide,* quasi una colonna scritta, 21 aprile;—*Fichte* 20 pag. di cartellette, più circa una colonna tra fatta e rifatta, *Ficino,* una buona colonna e più scritta, e una corretta, 29 aprile; — *Filosofia* 32 1|2 pag. di cartellette, 28 maggio; — *Galluppi*, circa 25 cartellette, 3 agosto; — *Germanica filosofia*, circa tre cartellette, 17 settembre;—*Giamblico,* circa 6 cartelle oltre quasi mezza colonna di corretto, 19 settembre;—*Gioberti,* 34 cartellette, 4 ottobre; *Giudizio,* 4 colonne scritte, mezza di stampato, e quattro cartellette, 31 ottobre „.—Va aggiunto a questo elenco l'art. *Kant* e qualche altro forse tra *Giudizio* e *Kant*. Dalla lettera del Predari risulta che il Nostro avrebbe pur dovuto scrivere i seguenti articoli: *Italica Filosofia*, *Ermeneutica*, *Errore*, *Esegesi*, *Esistenza*, *Esoterico, Esperienza, Essenza, Essere, Eudemonismo*, *Evidenza*. — Il 2 gennaio 1861, Luigi Pomba, direttore della Unione tipografico-editrice torinese, scriveva allo Spaventa: " Ebbi la cortese sua del 24 dicembre ora scorso e la ringrazio della sua cortesia. Si è provveduto alla meglio per la parte *Filosofia* dell'Enciclopedia durante la di lei assenza, ma ora essendosi restituito in Bologna, è desiderio mio e della Direzione ch' Ella ci continui la collaborazione „. Il 28 luglio 1861 Antonio Tari da San Germano, sua patria, scriveva al Nostro: " Ora che sono in questa calmeria, che si chiama vita provinciale, concepisco che avrei potuto occuparmi dell'enciclopedia di Pomba senza molto sciupo di tempo. Se stimassi di annodare la negoziazione (*e avesse pur continuato a scrivere così!*) potresti farmi scrivere dal gerente, con l'indicazione degli articoli da fornire, e la condizione dell' accordo „.

bisogna leggere ciò che dice di Kant e ciò che egli pretende di fare di più: questo di più, e altro ancora, ci è in Kant, e il Rosmini ce lo vende come roba propria ».—Il fatto egli lo rilevò esattamente ed acutamente, checchè nè abbiano scritto dopo alcuni critici, rosminiani o non rosminiani, cui è stato già risposto. Il giudizio morale è ingiusto e si spiega agevolmente ponendo mente, come innanzi notammo, alle forti provocazioni del Rosmini. Ma, tralasciando il giudizio, che il tempo rese più equo, il fatto è che, dove nel 1852 la filosofia rosminiana appariva tuttavia allo Spaventa un'artificiale evocazione della scolastica e un tempio vuoto, donde il Dio vivente è fuggito, ora essa comincia ad avere alcunchè di *buono,* non importa se rubato a Kant. Era sempre un merito il rubare ciò che tutti ancora non credevano rubabile!

Nello studio sul Kant lo Spaventa fa notare che, pel filosofo tedesco come pel Rosmini, nella critica che essi fanno dell' empirismo e dell'intellettualismo, non si tratta già di negar assolutamente l' uno o l' altro di questi indirizzi, ma di conciliarli in un sistema più perfetto che li comprenda entrambi come momenti. Evidentemente, dalla critica che il Rosmini fa della sintesi a priori apparisce che egli non è andato più in là, nello studiare questa dottrina, della *Introduzione* alla *Critica della Ragion pura*; donde l'errore di intendere cotesta sintesi come l'unione di due concetti già belli e formati, senz' accorgersi che se così fosse, converrebbe negare da cima a fondo tutta la Critica. Il cui problema è quello appunto propostosi dal Rosmini nel *N. Saggio*: la formazione stessa dei concetti. E la percezione intellettiva del Rosmini corrisponde precisamente alla sintesi a priori.

Il pensiero, per Kant, è attività costruttiva; e parimenti, pel Rosmini, il senso solo è passivo; ma l' intendere, che non è l'intuire l'Ente, ma il *giudicare*, è *attivo* e *produttivo* (1). Nè manca nel Roveretano quell'unità originaria, ch' è principio e condizione d'ogni sintesi conoscitiva, l'appercezione originaria del Kant; che altro è quel *sentimento fondamentale*, unità *intima*, che in sè comprende la sensitività e l'intelletto, avanti le loro operazioni, e che è fornita di attività sintetica primitiva?

Questo è il *buono*, che il Rosmini prende manifestamente dal Kant. Il Nostro lo dimostra con tanta minuzia e pre-

---

(1) Vedi in questo volume, p. 38.

cisione di prove, che c' è voluta tutta l' acutezza di certi critici, per negare la relazione intrinseca del filosofo italiano con Kant (1). S'è detto e si continua ripetere: ma « Kant considera le determinazioni del pensiero come puramente *soggettive*, e il Rosmini come anche *oggettive* »; e poi « Kant ammette *molte* forme originarie, e il Rosmini ne ammette *una* sola ». È vero; ma questa differenza l' aveva vista prima di tutti lo stesso Spaventa, al quale appunto appartengono le parole ora citate; ed egli l' aveva detta *essenziale*. Ma egli aveva anche notato che la pura soggettività è in Kant un presupposto contraddittorio al concetto dell' unità originaria, una vera inconseguenza; e che, se in Kant le categorie sono molte, il suo vero originario è l'unità sintetica, « di cui le categorie sono semplici *funzioni* ». (2).

C' è un difetto in Kant: non aver dedotte le categorie; e pregio del Rosmini, e suo progresso rispetto al Kant, è appunto questo di aver sentito, come il Fichte, il bisogno di una deduzione, — sebbene non siavi riuscito (3).

Verso Kant, in questo scritto, la posizione dello Spaventa è quella di Hegel. Epperò gli ascrive a difetto aver considerata l'unità originaria degli opposti nella sola forma del giudizio, e non in quella del sillogismo, precludendosi così la via a una deduzione dialettica; rifiuta il criticismo, — che egli distingue nettamente dal principio speculativo di Kant; — giudica il noumeno un *caput mortuum*, conseguenza del non aver inteso l' unità originaria dell'essere e del pensiero (senso e intelletto) come il vero reale e principio di ogni realtà. Come Hegel, egli non intende che lo spirito possa chiedersi: sono io in grado di conoscere la

---

(1) Son note specialmente le critiche del prof. F. Acri; ma vedi la risposta del Fiorentino, *Filos. contemporanea in Italia*, Napoli, Morano, 1876 pp. 205-57.

(2) Non conosceva certamente quest' opuscolo dello Spaventa il prof. C. Cantoni, quando nel I. vol. del suo *E. Kant* (Milano, 1879) discuteva ancora coi critici tedeschi, col Fischer e col Cohen, circa il vero concetto della categoria, il quale era stato già esattamente determinato dallo Spaventa, — come notò il Tocco in un suo articolo *L'analitica trascend. e i suoi recenti espositori* nella *Filosofia delle scuole italiane*, XXI (1879) 140 e segg. Vedi chiaramente esposto questo concetto della categoria come *funzione* e non come *preformazione* dell' intelletto a pag. 45 di questo vol. — La critica napoletana, del resto, v' era giunta col Colecchi e col Cusani.

(3) Per ciò che notammo a pag. 49, n., avverti che l'edizione del *N. Saggio* di cui probabilmente si servì lo Spaventa è quella di Milano, 1839; citata nei *Saggi*, p. 385, n. 3.

verità? È la vecchia storia dello scolare che voleva entrare nell'acqua, prima di aver appreso a nuotare. E ripete un'acuta osservazione dello Schaller: che cioè il mettersi a conoscere la facoltà di conoscere, come tale, opposta alla verità, conduce necessariamente a tener questa per un mistero: non essendo essa dove si cerca, a cagione dello stesso presupposto. —.Infine: certo, dopo la critica di Kant non è più possibile una metafisica alla maniera del Wolf; è vero che gli oggetti dell'esperienza sono *fenomeni*; ma non sono fenomeni per noi soltanto, come crede Kant; anzi lo sono per noi, perchè lo sono in sè, in quanto non hanno in sè il principio della loro esistenza, ma nell' idea universale. Idealismo sì, ma non soggettivo. E da un sommario esame della Critica della Ragion pratica e di quella del Giudizio l'autore conchiude che Kant tocca il vero, ma lo rigetta; indica bensì con la sua filosofia ciò che restava a fare dopo di lui.

In questo scritto si dice anche qualche cosa del Galluppi e delle sue false interpetrazioni di Kant Ma il Nostro non accennava ancora a nulla di kantiano nel filosofo di Tropea.

Sul Galluppi, sul Rosmini e sul Gioberti tornò nel 1857. Essendo attorno a scrivere un lavoro sulla *Fenomenologia* di Hegel, voleva connettervi una critica della moderna filosofia italiana. « Ciò che essi ti negano sempre, scriveva al fratello il 13 maggio 1857,—è il sapere assoluto. Bisogna dunque elevarsi a questo sapere, e mostrare, nel tempo stesso, che i principii delle loro filosofie sono inferiori — e perciò gradi che debbono essere negati—a quello della filosofia hegeliana ». (1) Cercava nella *Fenomenologia* un punto d'appoggio per la sua critica. E il 13 luglio credeva di averlo trovato; e scriveva a Silvio: « Sarebbe lungo il dirti come sono venuto a tale *scoperta*! (2): ora che l' ho fatta, mi pare una cosa facile, anzi un'inezia, ma pure ti confesso che mi è costata qualche fatica ». Ecco: il punto di partenza della Fenomenologia è la coscienza sensibile (donde si procede dialetticamente per i gradi dell' autocoscienza, della ragione, dello spirito etico, dell'arte e della religione fino all' assoluto sapere). Ora, ammettono i nostri filosofi questo primo grado? « Se l' ammettono, a me non fa nulla che da questo punto vadano a risultati diversi; la battaglia e la critica sarà appunto intorno a ciò che bisogna

(1) Croce p. 202.
(2) Il corsivo e l'esclamativo sono dell' A.

farne di questo punto comune per la soluzione del problema che più o meno è lo stesso per tutti: la verità del sapere ». Ora tanto Galluppi che Rosmini ammettono questa certezza sensibile (*ist da*: universale *ist* e particolare *da* in un'unità immediata); l'uno nella *sensazione* (1), l'altro nella *percezione intellettiva*. Dato questo punto comune, chi ha ragione: Hegel o costoro? Questo intendeva discutere in un' introduzione al suo lavoro sulla Fenomenologia; salvo a trattarne per disteso, in un libro a parte.

Dopo essere stato immerso nella meditazione della severa e rigida opera hegeliana, con isforzo passava agli scritti magniloquenti del Gioberti. Non gli *era mai piaciuto*, ma ora gli sembrava affatto un fanfarone. Non vi trovava niente di filosofico; nessuna grande veduta, nessun criterio storico; chiacchiere, fantasticherie e un dommatismo perpetuo (2). Pure perseverò a studiarlo, desiderando collegarne la critica al lavoro suddetto; e il 25 gennajo 1858 scriveva al fratello, che gli pareva di veder già *tante cose*, in quello studio. E s'applicò tanto al Gioberti che dimenticò il primo proposito, per cui gli si era rivolto; e s'addentrò in una critica lunga ed amorosa, da farne un' opera particolare. L' 8 febbrajo diceva di aver pensato e scritto molto sul sistema giobertiano, ma di non avere ancora finito, sebbene ci lavorasse da un mese. « Avea cominciato, come in parentesi, a trattare un punto particolare di una quistione; questo mi ha menato ad un altro, e così via via, e scrivo, scrivo, e non ho ancora finito. Non so cosa conchiuderò. Ho la testa agitata, prendo note; mentre scrivo una cosa, me ne viene in mente un'altra, lascio quella e poi ci ritorno; è come una circolazione senza fine » (3). E tutto il 1858 proseguì questo lavoro. In cotesta lettera, ora citata, non riusciva ancora a un giudizio benevolo del filosofo subalpino; ma accennava già a quello che sarà uno dei punti principali della sua critica: la parentela del Gioberti con lo Spinoza; che allora tornò a studiare, per definire meglio la *gran dose di spinozismo* (4), che scorgeva nel Gioberti.

Ma la conoscenza allora fatta delle *Postume* (5) fece sì

(1) Vedi l' importante osservazione che fa sul valore di questa funzione in Galluppi, contro le critiche del Colecchi, in Croce, p. 205.

(2) Croce, p. 213.

(3) Ivi, p. 218.

(4) Lett. 12 maggio 1858; ivi p. 225.

(5) Pubblicate dal Massari in Torino presso gli Eredi Botta: *La Rif. cattolica* e la *Filos. d. rivelazione* nel 1855: e la *Protologia* (2 voll.) nel 1857.

ch'ei cominciasse a mutare opinione intorno al valore speculativo del Gioberti e a *riconciliarsi un po'* con lui (lett. 2 settembre 1858). In questa lettera trovi compiuto il concetto che sul Gioberti lo Spaventa sosterrà poi sempre contro tutti i giobertiani d'Italia. Infatti dice di aver finito il suo lavoro; e non restargli, se non correggerlo e copiarlo. Dalle prime opere alle Postume vede un grandissimo progresso e rileva con giusta soddisfazione che « studiando la prima forma del sistema, *egli* aveva notato molte imperfezioni e fatto vedere il modo di compierle dialetticamente. Ebbene: questo stesso *compimento trovava* nelle Postume: è Gioberti che critica se stesso » (1). Di qui la giustificazione del carattere costruttivo, che ha la critica del Nostro verso il Gioberti.

Attese sulla fine del 1858 e al principio del seguente anno a correggere l'opera sua; ma non potè trovarle un tipografo. È solo nel 1863 gli fu dato stamparla a sue spese, a Napoli. Appena un saggio de' suoi studi die' nell'art. *Gioberti*, consegnato per la *N. Enciclopedia popolare* il 4 ottobre 1859.

*La Filosofia di Gioberti* uscì, adunque, nel novembre 1863 (2); quando le idee già da lui cominciate ad esporre sul Gioberti nell'Università napoletana trovavano accaniti oppositori nei giobertiani onde pullulava allora, come vedremo, la città; ai quali il Nostro rimproverava nella prefazione nuova di questa sua vecchia opera (3), di usar troppo certe frasi generali, distenderle e gonfiarle così, da trasformarle in veri globi aerei, e a cavallo su queste formole volare sublimi rompicolli per lo spazio infinito, ma sempre più vuoto. « Da tanta altezza non si vede nè quel che è, nè quel che fu; nè la terra nè gli abissi; si viaggia in filosofia, come viaggiavano una volta gli eroi di monsignor Turpino. Come si fa a richiamarli alla realtà delle cose, o almeno ad apprestare un paracadute a' più renitenti? ». Il suo paracadute era stato già preparato cinque anni innanzi. Sicchè, — è bene notarlo, — la sua non è opera polemica; sebbene qua e là qualche nota sia stata aggiunta e qualche

---

(1) Croce, p. 280.

(2) Tomo I, Napoli, Federico Vitale, 1863 in-8 di pp. XIII-643. Per questo libro lo Spaventa fu nominato Ufficiale dei SS. Maurizio e Lazzaro.

(3) Già l'A. stesso avvertiva (p. VIII) che la *Introduz.*. (1862) " fu scritta molto dopo la presente opera ".

frase introdotta nel testo (nel 1863) a saettare i nuovi avversari; anzi è serenamente critica e ricostruttiva (1).

La tesi dell'autore è la seguente. Tutto il sistema del Gioberti, nelle opere da lui stesso pubblicate, è travagliato da una contraddizione fondamentale, che si dirama in tutte le singole parti del sistema; contraddizione onde ebbe ad avvedersi il Gioberti stesso; il quale nelle opere postume manifesta chiaramente la tendenza a risolverla per via d'una correzione che dà diritto al critico — poichè le postume ci rimasero incompiute — di inverare la sua costruzione, rimovendo tutte le contraddizioni e giungendo pertanto a un risultato positivo.

La contraddizione fondamentale deriva da ciò: che nel Gioberti la teoria della conoscenza è inadeguata alla sua metafisica, anzi è con essa in aperto e stridente contrasto; il *principio* e il *metodo* di questo sistema sono, dice lo Spaventa, di tal natura, che l'uno esclude l'altro. Il principio è l'assoluto, che, pel doppio giro della famosa formola, è mediazione o relazione assoluta verso se stesso. E in questo principio s'impernia la metafisica giobertiana. Il metodo è l'intuito immediato dell'Ente che crea l'esistente, e dell'esistente che ritorna all'Ente; e con questo metodo si costruisce la gnoseologia del Gioberti. Dunque, da una parte, mediazione assoluta; dall'altra, assoluto immediato: la incongruenza non potrebbe esser maggiore. Si ha una forma e un contenuto tra loro repugnanti. L'oggetto dell'intuito è una sintesi di Ente e di esistente; di intelligibile e di sensibile. L'intuito dovrebbe quindi essere unità originaria di opposti, di senso e intelletto; invece nel primo Gioberti è semplice facoltà dell'intelletto; e senso ed intelletto son date come potenze *parallele, primitive, differentissime essenzialmente e sostanzialmente.*

Nella *Protologia*, al contrario, si sente il bisogno d'un ben diverso intuito; e non si ammette più una dualità inconciliabile di senso e intelletto, anzi una vera identità, che si realizza sviluppandosi; per cui il senso non è più se non un intelletto implicato e l'intelletto un senso esplicato (2).

Così nel primo Gioberti l'intuito, per l'esigenza dell'oggettività del conoscere, dell'ontologismo, esclude ogni co-

(1) Concitatamente polemica è invece la lez. IX dell'*Introduzione*, scritta nel 1862.

(2) Vedi *Protol.* (ed. cit.) II. 8; cit. dallo Spaventa, p. 4. n. 3; e cfr. pag. 48 n.

scienza di sè; e c' è bisogno della riflessione per fare dell'intuito un vero sapere. Quindi altre contraddizioni; corrette dal secondo Gioberti. Il quale, nella *Protologia* (I, 172), introduce nello stesso intuito l' autocoscienza, facendo di quello una riflessione originaria, un atto solo con un doppio termine: se stesso e l'Ente; e il vero ontologismo viene ad essere una cosa stessa col psicologismo trascendente (I, 269); e torna perfino in grazia quel Cartesio accusato nella *Introduzione* di aver corrotto la filosofia moderna col suo psicologismo; quel Cartesio già fatto segno a' più forti motteggi e a' vituperii più ingiusti.

Bastano questi cenni a chi voglia intendere il metodo della critica mossa dallo Spaventa alla gnoseologia del Gioberti. Egli riscontra in tutti i gradi del conoscere, da quello descritti, nell' intuito, nella riflessione psicologica e nell' ontologica, nella rivelazione, nella parola e nella sovrintelligenza, manifeste contraddizioni derivanti dal difetto fondamentale, di non concepire lo spirito come reale unità e reale differenza, come attività che, distinguendosi originariamente in se stessa, si conservi sempre una e identica a sè, pur nella distinzione, come Io insomma, che non conosce l' oggetto se non conoscendo se medesimo; e accenna come queste contraddizioni siano risolute nelle Postume; o come almeno si debbano risolvere, dato l'indirizzo generale di queste.

Di qui si veda con quanta ragione si rimproverasse al Nostro di aver considerato « les deux doctrines (*quella del primo e quella del secondo Gioberti*) moins comme des phases successives de son dévoloppement intellectuel que comme des moments simultanés d'une contradiction unique et d' une seule pensée »; e di aver moltiplicato le contraddizioni del filosofo di Torino « en exposant les différentes opinions de G. sur chaque partie de la science comme si elles appartenaient à une même philosophie, en les opposant les unes aux autres sans tenir compte des diffèrentes époques et des diffèrents buts auxquels elles se rapportent (1) ». Come? Non disse lo Spaventa, che par che il Gioberti abbia contemplato il mondo con due occhi diversi, e pensato con due diversi pensieri, accennando appunto alle differenze tra la prima e la seconda forma del suo filosofare? (2) — V' ha nel Gioberti due filosofie come in

---

(1) L. FERRI, *Essai sur l'hist. de la philos. en Italie au XIX siècle*, Paris, 1869 II, 195, 197.

(2) Op. cit. p. 20, e cfr. per un esempio p. 58 n.

Schelling in Lamennais; ma il primo a dimostrarlo e a farne il pernio d'una mirabile costruzione era stato lo Spaventa; il quale, — per citare uno de' tanti passi del suo libro, che qui si potrebbero addurre, — dopo aver riportato un luogo notevolissimo della *Protologia*, dove si parla dell'attività creativa dialettica della riflessione, scrive: « Questo luogo ed altri simili delle *Postume* contengono come il punto di conversione o una nuova piega della mente di G.; sono un' ingenua confessione della insufficienza della sua prima maniera di filosofare, e una condanna perentoria di quel che il maestro con tanta enfasi e i discepoli con tanto fracasso hanno chiamato il *puro ontologismo*. Se G. non fosse morto così presto, e avesse avuto il tempo e l'agio di raccogliersi in se stesso e ordinare in una forma scientifica tutto quel gran caos delle Postume, sarebbe stato uno spettacolo davvero curioso il vedere l'accoglienza, che tutta la gran folla raccolta sotto la *bandiera dell'Ente* avrebbe fatto al sistema del *psicologismo trascendente*. Quante innocenti illusioni sarebbero cadute! Quanti castelli in aria, quante gran riputazioni non sarebbero ora altro che *pulvis et umbra*! » (1) Se questo non è parlar chiaro, non so come si potrebbe più chiaramente dire che la filosofia del Gioberti nelle Postume è una filosofia ben differente da quella esposta nelle opere anteriori.

Le contraddizioni lo Spaventa le rileva appunto in queste opere anteriori; e nelle postume ne addita anzi la conciliazione. Donde si giudichi con quanta attenzione siano state letti dai critici italiani i libri dello Spaventa; che aspettano ancora di essere studiati con la necessaria diligenza e meditazione.

Ma torniamo alla critica di Gioberti. Non avendo egli, nella sua prima maniera, un' adeguata teorica della cognizione, era inevitabile che nella metafisica riuscisse al *dommatismo*; cioè al presupposto che « il concetto sia tale, che l'esistenza dell'oggetto sia contenuta nel concetto stesso » (p. 123). Infatti, come costruisce il Gioberti la sua formola? Cio che io penso, egli dice, è vero. Ma pensare è giudicare, — come avevano insegnato Kant e Rosmini; — dunque l'oggetto del pensiero, l'Idea è in sè un giudizio; quindi la formola. Non occorre seguire l'autore nelle pazienti e ingegnose analisi che egli fa di ciascuna delle prove addotte dal Gioberti per ciascuno dei tre termini della formola; i

(1) *Prolus. e introduzione*, pp. 144-5.

quali non possono presentarsi in un organismo, nè possono riuscire necessarii, perchè son dati dall'intuito immediato. Il Gioberti parla d'intuito dell'Idea assoluta; ma Idea assoluta vuol dire « che il principio della verità ed evidenza non è la semplice evidenza, non è la semplice presenza dell'oggetto innanzi allo spirito » (1) secondo vuole questa *philosophia pigrorum*, come il Nostro ch ama (2), con frase del Kant, l'ontologismo del primo Gioberti.

Or da questo dommatismo discende un altro vizio capitale del sistema. L'intuito giobertiano non è più l'intuito platonico. Questo era opposizione assoluta di oggetto a soggetto; invece del dommatismo giobertiano è radice il presupposto che l'essere si conformi alla mente; e la formola è fondata nell'intuito; l'Ente è creatore dell'esistente, perchè tale io l'intuisco. L'intuito giobertiano ha qualche cosa del moderno soggettivismo (3); e ravvicina il dommatismo del filosofo torinese a quello dello Spinoza. Il quale, anche lui, presuppone la conoscenza della sostanza, che *definisce,* non *prova.* C'è bensì la differenza, che lo Spinoza attribuisce la cognizione della sostanza alla riflessione speculativa, laddove il Gioberti ne fa una funzione primitiva dello spirito naturale. Nullameno l'autore dell'ontologismo, pel contenuto della sua formola, può ben dirsi uno spinozista, pur con tutta la sua inclinazione al platonismo.

Spinoza, nonostante la sua teorica della cognizione (con i tre gradi : intendimento sensibile, intendimento logico e ragione; ossia conoscenza de' modi, della connessione dei modi e della sostanza) si sa che si eleva alla Sostanza per un'astrazione subitanea, dalla coscienza volgare; per la qual cosa il suo Dio è immediatamente Dio; è Sostanza, non Spirito. Donde la conseguenza che Dio solo è reale, e le cose, come tali, non lo sono. Orbene: in questo rapporto tra Dio e le cose, fra l'Ente e le esistenze, per cui la cosa non può essere se non modo della Sostanza, e questa è l'unica realtà; in questo rapporto, dico, consiste lo spinozismo giobertiano (4).

Ma in Gioberti v'ha due spinozismi: il falso spinozismo e il vero spinozismo, secondo la diversa maniera d'inten-

---

(1) Pag. 181.
(2) Pag 210 n.
(3) " In una parola, la certezza greca, la evidenza, si fonda nell'*oggetto*; la moderna nel *soggetto*, nella intimità dello spirito a sè stesso „ ; p. 219.
(4) Vedi pag. 315.

dere l'atto creativo. Perchè in Gioberti talvolta s' intende al modo più volgare, distinguendosi due tempi, il primo anteriore alla creazione, che comincia col secondo; e nel primo ponendo l' Ente solo, cui nulla manca, perchè non pure è tutto sè, ma è tutto il possibile, e in sè contiene le idee delle cose, assolute, eterne; tipi, originali, non copie. Sicchè la creazione riesce non solo un fatto del tutto arbitrario, ma anche un deterioramento. « Se io posseggo la Madonna della Seggiola di Raffaello, che m' importa — dice lo Spaventa — di quelle orribili copie che si vendono sui muriccioli a un soldo l' una? Non sono esse anzi una profanazione? E tanto peggio, se io medesimo mi divertissi a fabbricarle e mandarle attorno » (1). E questa maniera di intendere la creazione non è solo nella *Teorica del sovrannaturale*, ma anche nell' *Introduzione*, nel *Bello*, e negli *Errori*. Dio è semplice sostanza, non causa. — E questo è il falso spinozismo giobertiano.

Ma nella stessa *Introduzione* trovi anche un miglior concetto di Dio e della creazione. Dio vien concepito come sostanza causa, Ente creante; la creazione, in quanto produzione *ideale*, è intrinseca all'idea stessa. L' Ente in sè è una entità astratta; nella concretezza sua, egli è causante; e il mondo acquista perciò il suo valore, se non come singoli *modi* particolari, come *ordo et connexio rerum;* la realtà della natura naturante attuandosi nella naturata. Manca ancora il concetto del processo, — per il difetto fondamentale del metodo; — e quindi non si vede come l'attività della sostanza debba dispiegarsi nella infinità dei modi, non si scorge la connessione di questi con la natura naturata. C'è la identità, ma non la differenza; c'è l' immediatezza, — al solito, — al luogo della mediazione; la Sostanza invece dello Spirito. La Sostanza è causa; ma *causa sui*, non di altro da sè (2). E questo è il vero spinozismo giobertiano. Ma l' intrepido animo

(1) Pag 318-9.

(2) Delle due distinzioni della sostanza spinoziana, l'una per cui è *causa sui* (*natura naturans* e *natura naturata*), l'altra per cui si costituisce come estensione e come pensiero, solo la prima, secondo lo Spaventa, è reale e la seconda è puramente estrinseca. E però han torto tanto l' Hegel e l' Erdmann che interpetrano la sostanza come assoluta indifferenza, quanto il Fischer, che ammette come reale la distinzione (pp. 384-9); la distinzione c' è, ma non è dedotta dal concetto della sostanza. La sostanza è *causa sui*; ma " il causare e il modo di causare (naturare) non si connettono intimamente al *contenuto* dell' estensione e del pensiero " (pag. 388). Vedi su questo punto Fiorentino, Op. cit., p. 310 e ss.

dello Spinoza, per quella sua *fede* che è *sapere*, poteva acquetarsi in un Dio sostanza, non spirito; Gioberti non si contenta di quello che sa; il contenuto della sua fede è superiore a quello del suo sapere; perchè egli è spinozista come filosofo, e cristiano come credente; e l'essenza del cristianesimo è la fede nello spirito La scienza del Gioberti rimane quindi essenzialmente in contraddizione con la sua fede, e — in quanto questa si specchia nella sovrintelligenza, — con se stessa. Ma in questa contraddizione la mente del filosofo non può permanere, e lo spirito deve o identificarsi con la sostanza (spinozismo), o essere inteso come tale, e di sovrintelligibile farsi intelligibile, anzi l'Intelligibile (hegelismo); o la scienza distrugger la fede, o la fede farsi scienza. Ora il Gioberti « è uomo troppo moderno, perchè possa eleggere lo spinozismo; il quale.... non è che un momento e come un ponte di passo nello sviluppo del suo pensiero filosofico ». Egli non può più retrocedere; e progredendo, è chiaro ormai quale sarà la sua meta; romperà le barriere prima credute insuperabili e porterà, dice il Nostro con l'entusiasmo che non l'abbandona mai in mezzo alle più minuziose analisi, porterà « la fiaccola della libera ragione, nella sacra selva dei divini oracoli » (p. 349).— Ciò avverrà nelle Postume: nelle precedenti opere lo spinozismo non viene superato se non col dommatismo della rappresentazione della fede. Quindi il misticismo come supplemento dello spinozismo.

E allo studio del misticismo del primo Gioberti è consacrato il IV ed ultimo libro dell'opera. Vi sono esaminate tutte le questioni intorno alla certezza e all'origine delle idee.

La certezza può essere di due specie; fondata nella scienza o nella fede. Ma in quanto essa si adegua al pensiero oggettivo, poichè questo non è niente d'immediato, la vera certezza non può essere intuito, fede, ma mediazione, scienza. In verità, adunque, non vi ha che una sola certezza. Fuori della scienza v'è soltanto la *fede:* fede nel senso, nell'esperienza, nel ragionamento ecc.; perchè la fede consiste « nell'ammettere immediatamente ciò che in sè è mediato » (437), come fa appunto la coscienza ordinaria. La filosofia, invece, deve cominciare dal dubbio, non per annullare il contenuto della fede, della coscienza ordinaria; ma per dargli un'altra forma, per trasfigurarlo.

C'indugiamo di proposito su questa parte, per l'importanza autobiografica dei pensieri che lo Spaventa vi manifesta.

Se la relazione tra l'Ente e l'esistente menava *filosoficamente* il Gioberti allo spinozismo, egli s'appigliò da una parte alla teoria della rivelazione, dall'altra a quella della parola, — che è un effetto della stessa rivelazione; e così con l'una cercò di spiegarsi il passaggio dall'Ente agli esistenti nell'ordine ontologico; con l'altra il passaggio nell'ordine psicologico; ossia l'origine delle idee particolari. Ma il concetto puramente rappresentativo della creazione, fornitoci dalla rivelazione, pone un assoluto dualismo: di qua il finito, di là l'infinito, e in mezzo un abisso: la creazione. La quale, in fondo, non è altro se non negazione assoluta della relazione. Ma relazione, — come insegna la logica di Hegel, — vale essenza; e se l'essenza per eccellenza è Dio, la creazione, infine, importa la negazione di Dio (1).

Ecco a quale conseguenza conduce il proclamare, come fa il vecchio Gioberti, la creazione un mistero. Hai l'unità come opposizione; senti il bisogno della conciliazione; e la *credi*, ma non la concepisci, non la *pensi*. « La fede è l'impotenza del pensiero come conciliatore; perciò chi *pensa* veramente, non si contenta di *credere*. Quindi la fede ha in se stessa il germe della sua dissoluzione; il pensiero che *pensa* la differenza, non si appaga di *credere*, cioè non pensare, l'unità, Dio, la Verità; vuol pensare anche questa, come ha pensato la differenza, e nel pensiero dell' unità la fede non è più fede, ma *scienza*. Si dice che la fede placa e calma lo spirito. È vero; ma calma lo spirito che non sente il bisogno di pensare assolutamente. La vera calma, la certezza, è nella scienza. La fede è quel Vero, *a piè del quale nasce il dubbio, che pinge noi di collo in collo* » (535-6).

Questa opposizione, che è sintesi senza vera e reale unità originaria, raccosta Gioberti a Kant. Sicchè, conchiude lo autore, il Gioberti a Spinoza oppone Kant, quando sente il bisogno della differenza; e a Kant, Spinoza, quando sente il bisogno dell'unità. Ma il problema della filosofia era appunto questo: la conciliazione di Kant con Spinoza, della opposizione con l'unità. Questo problema non è risoluto dal primo Gioberti, la cui filosofia è una continua alternativa o altalena filosofica tra il filosofo di Amsterdam e quello di Koenigsberg (2).

---

(1) Pag. 533.

(2) Eguale contraddizione tra kantismo e spinozismo, ed opposizione assoluta e identità astratta addita lo Spaventa nella dottrina su

Tale contraddizione è bensì risoluta dal nuovo Gioberti delle Postume; che doveva essere studiato nel secondo tomo dell'opera. Questo però non fu mai pubblicato; ma doveva essere stato almeno abbozzato, perchè egli qua e là vi si richiama nel corso del primo. Il suo pensiero sempre vivo si volse poi ad altra meta; e la ricostruzione del nuovo Gioberti, che s'intravvede attraverso le critiche del vecchio, non vide più la luce. Egli vi avrebbe mostrato, giovandosi dei frammenti delle postume, come in questo sistema del Gioberti, quasi compendiandosi la storia di tutta la moderna filosofia, la Sostanza di Spinoza, mediante il kantismo, si trasformi nello Spirito di Hegel. — L' intento e il valore costruttivo, oltre che storico, di questa critica è troppo evidente, perchè io debba trattenermi ad illustrarlo.

Un solo punto qui giova chiarire. Importa la critica dello Spaventa un rapporto storico tra Spinoza e Gioberti? Importa, come alcuno ha detto, che la filosofia di questo abbia una sua fonte principale negli scritti spinoziani?

Io noto, per conto mio, che prima di scrivere l'*Introduzione*, il Gioberti aveva con ogni cura studiato le opere tutte dello Spinoza (1), e le aveva profondamente meditate; tanto che, vincendo la sua avversione contro la bestia nera del panteismo, disse pure, in quel libro, lo Spinoza « filosofo sommo », a paragone di Cartesio « pensatore mediocre » (2).

Ma che dice lo Spaventa? « Gioberti *non vuol essere* nè spinozista nè hegeliano » (p. 393); e quello tra il Gioberti e lo Spinoza non è che un *paragone,* il cui motivo deriva dal proposito dell'autore di *ripigliare spesso* « le fila di certe relazioni dalla storia della filosofia, perchè solo così *egli* poteva determinare il posto reale di Gioberti nella storia stessa » (p. XI).

Lo Spaventa insomma piglia lo Spinoza come semplice termine di paragone.

Infine: la tesi del Nostro che doveva essere sviluppata nel tomo II dell'opera esaminata — è bene accennarlo qui,— ci è nota oltre che per i brevi cenni dell'articolo citato della Enciclopedia, e per gli svolgimenti sommari che l'autore ne fece in altri due scritti del 1860 e 61 (3); il cui pensiero

---

lo *Spazio e tempo nella prima forma d. filos. di Gioberti*; v. in questo vol. pp. 153-84.

(1) Vedi *Introd.* (ed. Losanna 1846), vol. I, nota 21, e II, nota 51, 52.

(2) *Introd.*, II, 287.

(3) Vedi in questo vol. la prolusione di Bologna, p. 115 e sgg. e *Prolus. e introd.*, lez. IX, pp. 126 51.

però risale agli anni stessi in cui fu elaborata la critica già riassunta; e appartiene pertanto, anch'esso, al periodo dell'esilio.

Nelle Postume osserva lo Spaventa, « il problema della filosofia è il *problema dello spirito*, e la sua nuova bandiera il *psicologismo trascendente* ». Il Primo filosofico non è più l'Ente dell'*Introduzione*, ma il Creatore, la Relazione assoluta, cioè lo Spirito. L'ontologismo, onde il Gioberti della prima maniera, il Gioberti dei giobertiani, menava tanto rumore, è annullato. Per il nuovo Gioberti « Essere è pensare, pensare è creare, creare è rivelare se stesso »; tra reale e ideale c'è una perfetta uguaglianza, perchè reale è ciò, il cui essere è il suo conoscersi, e il cui conoscersi è il principio e la radice di tutto l'essere. In Gioberti così rivive e s'invera il concetto del Bruno, — della infinità reale di Dio o della sua rivelazione nella natura; in lui l'ultimo grado cui s'è levata la speculazione italiana, coincide con l'ultimo risultato della filosofia europea, che è appunto il nuovo concetto dello spirito, il concetto di Dio come creatore (1)

Quell'anno stesso 1859, in cui fu scritta quest'opera sul Gioberti, il 3 agosto, lo Spaventa consegnò agli editori della Enciclopedia, un articolo sul Galluppi; dove si può ricercare

(1) Il prof. R. Mariano, seguendo il pensiero del maestro Augusto Vera, si oppose a questo, come a tutti gli altri punti della tesi del Nostro sulla circolazione del pensiero italiano nel suo saggio su *La philos. contemp. en Italie*, Paris, Baillière, 1868. Ma non avendo egli discusse le ragioni dello Spaventa, sarebbe vano qui discutere le sue. Egli, del resto, invece di attenersi ai testi, si perde in argomentazioni aprioristiche di quel malinteso hegelismo, che nacque morto. Non si perita di scrivere che non si può *prendere sul serio* (p. 127) la pretesa dello Spaventa circa le relazioni di Gioberti con Hegel. Ma, quando egli dice che con la critica dello Spaventa si potrebbe trovare il pensiero di Hegel nel *νοῦς* di Anassagora, e afferma che, tranne qualche pensiero superficiale, " tout est dans Gioberti *pulvis et umbra* " (130), c'è da sospettare ch'egli non abbia letto abbastanza, o non abbastanza inteso, nè Gioberti nè Spaventa.

Ecco invece il giudizio di A. C. De Meis: " Leggo il *Gioberti* che è il tuo capo d'opera. Non arrivo a capire come possono dire che sei oscuro. Non è vero nulla: sei di una limpidità miracolosa. Ma non si resiste a leggerti. Io non sono arrivato mai alla quinta pagina — ma ne avevo per tre giorni: poi facevo come il serpente boa, che dopo che s'è cibato con un mezzo bue, resta una settimana a digerire e non ha bisogno d'altro. Ma quello è un libro che basta a formare una generazione o due anche. E non ne parlano affatto! E Conti che trionfa su tutta la linea, e gli scimuniti che gareggiano con gli scimunitori! ". Lettera inedita a B. Spaventa, Bologna, 2 marzo 1868.

il suo nuovo giudizio su questo filosofo, dopo gli ultimi studi. Esso consta di una breve ma ottima esposizione della filosofia del Galluppi, e contiene il seguente importante giudizio: « Galluppi non vuol esser kantista; egli dà più volentieri la mano a Locke che al rivoluzionario filosofo di Könisberga. Ma l'ingegno e la forza del vero e dei tempi sono superiori al volere; egli è kantista suo malgrado, e quelle due *sensibilità* rivelatrici dell'Io e del non Io (1), che devono avere assicurato al G. la fama di filosofo sperimentale e modesto, sono sotto altro nome i primi principii della *Dottrina della scienza*, e sotto la veste comune dell'empirista si scopre il moderno idealista. E la forza del vero e dell'ingegno contro il volere è tanta, che egli non sa altrimenti fondare l'esistenza dell'universo e di Dio, — la quale è impossibile nell'empirismo, perchè dalla semplice percezione non si può derivare in nessuna maniera l'assoluto, sia come totalità assoluta di fenomeni naturali, sia come principio e fine della creazione, — se non violando lo stesso canone fondamentale dell'empirismo, cioè ammettendo nella natura stessa ed originalità dello spirito un'altra sorgente di cognizione, che non è la semplice percezione. E allora lo spirito nel conoscere gli si rivela come un'unità sintetica originaria, la quale crea dal suo *proprio fondo* alcune idee senza di cui egli non potrebbe pensare che gli oggetti particolari e isolati, e non si eleverebbe alla concezione dell'universo nè di Dio; l'idea dell'assoluto è una produzione spontanea dello spirito. Vi ha di più: dopo di aver negato come un'assurdità manifesta, come una flagrante violazione del principio di contraddizione, l'esistenza dei giudizii sintetici *a priori*, cioè l'attività creativa dell'Io nell'ordine della conoscenza, perchè la percezione non dà nulla di assoluto, ricorre alla potenza produttiva della ragione, e trova nei giudizii sintetici *a priori* pratici il fondamento dei nostri doveri e obbligazioni » (2). — La critica, adunque, della *sensibilità* galluppiana, accennata in una lettera del 1857, non fu più abbandonata; anzi svolta diè luogo a una più larga critica, onde veniva a dimostrarsi, che già col Galluppi l'astratto empirismo prekantiano è superato in Italia; che

(1) La sensibilità interna e la sensibilità esterna; le quali somministrando la sostanzialità dello spirito e degli oggetti esterni, sono tutt'altro, dice il Nostro, che percezione sensibile; sono anzi *la semplice forma o il contenuto necessario ed originario della coscienza di sè*.
(2) Vedi la *N. Enciclopedia popolare;* art. *Galluppi*.

egli è già un kartiano come il Rosmini, sebbene con minor coscienza, per l'equivoco che c'è nel suo concetto della sensazione. — E quest'avviso, pressochè negli stessi termini, ma con maggior copia di prove, sostenne lo Spaventa due anni più tardi nelle sue lezioni di Napoli (1), e fin nel 1880, nella memoria: *Kant e l'empirismo* (2).

Così Galluppi, Rosmini e Gioberti entravano in quell'organica intuizione della nostra storia della filosofia, in relazione con quella generale di Europa, suggerita primamente al Nostro dallo studio de' filosofi del Risorgimento.

Delle nuove impressioni avute dal rinnovato studio, negli ultimi anni dell'esilio, de' nostri più recenti filosofi, lo Spaventa nel '67 scriveva: « Vi è accaduto mai di tornare a casa — alla casa della vostra fanciullezza e della prima gioventù — dopo quindici o venti anni, spesi a girare il mondo, più o meno, e a vedere e gustare tante e tante cose diverse? Nel ritorno voi trovate un mondo assolutamente differente da quello antico, che serbavate sepolto nella memoria: un mondo piccolo, gretto, meschino, che non valea la pena d'esserci nato. Ebbene tali m'apparvero Galluppi, Rosmini, Gioberti, lo stesso Vico — intendiamoci bene — quelli di, facea già, tanti anni, al paragone di quelli, che dopo altri studi e un lungo viaggio nel mondo della filosofia io riportavo meco e avea freschi e vivi dinanzi agli occhi, non della memoria, anzi della mente » (3). Anche Vico, adunque, diventò un anello dell'aurea catena; Vico, che era stato *un po'* studiato dallo Spaventa *molto prima* del 1847 (4). In seguito a' nuovi studi, gli apparve un vero precursore di Kant e della nuova metafisica; e tale lo presentò in uno scritto del 1860. Ritornò sullo stesso concetto nelle lezioni dell'anno appresso e nella lettera al De Meis del 1868 (5).

Era un concetto nuovo, una *scoperta* (6), come egli stesso dice nella lettera al De Meis, in un momento di sincero

---

(1) Vedi *Prolus. e introd.*, pp. 109-13 e 119-20. Alle obbiezioni mosse dal prof. Acri a questa critica dello Spaventa sul Galluppi (nell'opuscolo *Critica di alcune critiche*, Bologna, soc. tipogr. de' compositori 1875) rispose il Fiorentino, Op. cit., 181-205. Parecchi hanno scritto dopo sul Galluppi, ignorando affatto o non bene intendendo la critica dello Spaventa.

(2) Vedi in questo vol. pp. 96-99.

(3) *Princ. di filos.*, pp. XXIX-XXX.

(4) *Op. cit.*, p. XXIX.

(5) Vedi in questo vol., pp. 291 e sgg.

(6) Pag. 303.

orgoglio? Bisogna intendersi: l'idea d'una certa relazione tra il Vico e il Kant era stato messa innanzi, molto prima dello Spaventa, in Germania dal Jacobi (1743-1810), il quale nella sua *Lehre über Gefühl und Glaube* (1) aveva riscontrato con la teoria kantiana della conoscenza il concetto del *verum et factum convertuntur* sostenuto dal Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia* (1710). Per Vico, il conoscere è essenzialmente un fare; e conoscere si può, ciò che si può costruire. *Geometrica ideo demonstramus, quia facimus; physica si demonstrare possemus, faceremus.* Quindi noi possiamo conoscere le forme delle cose; ma non le cose nella loro essenza, nella quale possono essere conosciute soltanto da Dio, che le ha fatte. Quindi quell' opposizione tra la scienza di Dio e la scienza umana, che è posta pure dal Kant tra la scienza dell' intelletto umano, che non può conoscere se non ciò che gli viene offerto dal senso, e la scienza di quell'intelletto privilegiato da lui concepito come fornito di una propria intuizione, in quanto non è un intelletto, che si rappresenta gli oggetti datigli, ma un intelletto in virtù del quale gli oggetti stessi vengono dati o prodotti. Il riscontro del Jacobi, ripetuto poi in Italia dal Bertini (2), concerne, adunque, la teoria della conoscenza, e non già la metafisica; e si fonda sul *De antiquissima* non sulla *Scienza Nuova*, cui si riferisce invece lo Spaventa. Il quale, pur avendo sottoposto a sagace critica il concetto della filosofia antichissima degl' Italiani, non trattò del legame della Scienza Nuova con quell'opera precedente del Vico; ma in quella scoprì veramente l'esigenza d'una metafisica, che prima di lui non vi aveva visto nessuno, e pochi dopo hanno intesa: d' una metafisica, di cui, d' altronde, nel *De Antiquissima* non trovi alcuna traccia, e di cui c' è la sola *esigenza* nella Scienza Nuova,

---

(1) *Werke*, Leipzig, (1812-25) III, 352.

(2) Vedi Bertini, *Storia critica delle prove metaf. di una realità sovrasensibile*, in *Atti della R. Acc. delle scienze* di Torino vol. I (maggio 1866) pp. 640-1. Cfr. C. Cantoni, *G. B. Vico, studi critici e comparativi*, Torino, 1867, p. 460 e K. Werner, *Kant in Italien* negli *Atti* dell'Acc. delle scienze di Vienna del 1881, p. 351 e sg. Al Werner sono sfuggite le *Lettere sopra la S. N*, del Fiorentino (*Scritti varii*, pp. 161-211). Il prof. Tocco, che illustrerà da par suo questo punto nella storia della filosofia moderna, che vien preparando, come lo ha già illustrato nelle sue Lezioni accademiche, dell'anno 1897-98, ne ha pur discorso nella *Revue de méthaphisique et de morale*, del luglio 1896, pp. 568-72, nella *Rivista d'Italia* dell'agosto 1898, pp. 762-3. Vedi anche la mia *Filosofia di Marx* (Pisa, 1899), pp 62-3.

ma che il Vico non ha fatta. Nell'opera del 1710 egli « non si contenta di Cartesio, ed ha ragione; il dommatismo cartesiano non può comprendere il processo storico (critico) dello spirito. Ma ha egli compreso — metafisicamente — meglio il pensiero? Ha risposto alla sua stessa esigenza? Coloro che mettono innanzi l'*ant. Ital. sap.* e vedono in essa la chiave metafisica della S. N., rassomigliano un po' a quei letterati, che vogliono comprendere un dramma di Shakespeare coll'arte poetica di Orazio alla mano » (1). Si noti, adunque, che lo Spaventa qui parla di chiave *metafisica;* perchè è certo che il principio gnoseologico da cui parte la S. N., è quel medesimo che si era già presentato nel *De Antiquissima;* se si conosce ciò che si fa, si deve conoscere la storia, e poterne fare la scienza, perchè la storia è opera umana. Questo legame è evidente tra le due opere.

Ma non si tratta di questo, nella ricerca dello Spaventa; il quale dice: nella S. N. c'è l'esigenza di una METAFISICA nuova, che rimane però « il *punto oscuro* della S N. », e ha ragione da vendere, a ridersi di coloro che credono questo punto oscuro rischiarato dal *De Antiquissima*, dove è esposta la metafisica vichiana. Non è questa la metafisica, di cui nella S. N spunta l'esigenza. Nel *De Antiquissima* (cap. IV, § 1), infatti, è detto: « *Conatus quietem inter et motum est medius. In natura res extensae sunt: ante omnem naturam, res omnem extensionem indignans Deus: igitur Deum inter et extensa est media res, inextensa quidem, sed capax extensionis, nempe metaphysica puncta. Neque vero aliunde summo inter se commensu, seu, ut dicunt,* proportione *haec sibi respondent*: *hinc quies conatus, motus; atque hinc Deus, materia, et corpus extensum* ». Dunque, assoluta opposizione tra Dio e la natura.

Ora è tutt'altro il concetto che lo Spaventa vede implicito nella S. N. Vico parla qui di un senso comune degli uomini, che si sviluppa per gradi fino alla *Ragione umana tutta spiegata:* attraverso al *corpo* (senso), alla *favella* (immaginazione, fantasia) e alla *mente;* e senso, favella e mente non sono tre essenze o sostanze separate, ma la stessa essenza o sostanza — la *ragione umana* — in tre forme. Questo schema non si riferisce all'astratta psiche individuale; ma alla psiche concreta e vivente, alla psiche de' popoli o

(1) SPAVENTA, *Prolus. e introd.*, p. 102.

nazioni (1). Questa ragione è la stessa provvidenza, considerata per rispetto a un popolo *particolare*, e pur sempre per rispetto al *fine universale* del *mondo umano*. Così lo spiegamento della *ragione umana* è lo spiegamento stesso della *ragione eterna*. Di questa ragione e del suo fine, gli uomini a principio non *sanno* nulla. La vita degli uomini così considerata, sarebbe qualcosa di comico, se questa astuzia della provvidenza non fosse la *umanità* stessa che si fa strada e si produce mediante l'attività particolare degli individui e de' popoli. L'*umanità* è appunto questa *eterna catena di cause ed effetti*, che non è nella intenzione immediata del soggetto operante, e nondimeno è contenuta virtualmente nell'azione e nasce da essa come quel che vi ha in essa di vero e di sostanziale.

Dunque *unità* dello spirito; ma unità come *sviluppo*. Ora, dice lo Spaventa, pare che Vico ammetta tale unità solamente nel mondo umano, e « tra questo e il naturale (tra le due provvidenze) non veda altro che la differenza, e così non arrivi al nuovo concetto (alla nuova unità) del tutto. In fatti, egli dice del mondo naturale: « Perchè Dio egli il fece, esso solo ne ha la scienza »... Certamente in Vico non è *espresso* il nuovo concetto come unità del Tutto; ma questa unità è implicita nel suo concetto dello spirito, ed è una conseguenza necessaria di tal concetto; appunto perchè l' unità dello spirito è *sviluppo*, tale deve essere anche l' unità del Tutto » (2). E lo Spaventa vede tale unità del tutto nella *Provvidenza*, la quale, come unità delle due provvidenze (divina ed umana) dev'essere anch'essa sviluppo, se sviluppo è l'umana. Infatti Vico, mettendo la sua nuova *contemplazione più su* dell' antica, rivolta alla natura, considera la seconda provvidenza (Dio, in quanto *mondo delle menti umane*) come superiore alla prima (Dio, in quanto *ordine delle cose naturali*). E l'uomo è in sè le due provvidenze: dapprima fa il suo proprio mondo, e non ne sa niente, o sa tutt'altro di quello che fa: *Dio solo ne ha scienza*. Poi lo sa; e ha del suo mondo scienza come Dio; e questa scienza è il vero mondo umano; di cui il mondo naturale è come un momento. « Si vede, che quella unità che è l'uomo e il mondo umano, — e che pare l'unico scopo della contemplazione di Vico, — in sè o quanto alla sua

(1) Alludendo agli herbartiani, lo Spaventa osserva che: " Vico è il primo autore d'una psicologia de' popoli „ *Introduz.*, p. 102.

(2) *Prolus. e introduz.*, pp. 100-101.

essenza è quella stessa che è il Tutto, e Dio medesimo come *punto d'unione* de' due *infiniti attributi* » (p. 101).

Adunque l'unità dello spirito, in quanto sviluppo, e però in quanto negazione del parallelismo di Cartesio e di Spinoza, unità che abbraccia tutta la totalità del reale e di Dio stesso: questo è il principio della nuova metafisica della mente, di cui nella S. N. s'affaccia per la prima volta l'*esigenza*. È, dice lo Spaventa, un intuito profondo, una divinazione, una profezia, nata dalla seria e intima contemplazione del reale *umano*, della realtà dello spirito

E questa nuova metafisica incomincia davvero con Kant, e propriamente con la sintesi a priori; che è un originario, un immediato (giacche è a priori) che consta di due immediati e originari: il concetto e l' intuizione sensibile; l' universale e il particolare; sintesi a priori, il cui significato e la cui possibilità sono nell'unità sintetica originaria della coscienza. In questa dottrina kantiana del conoscere comincia a chiarirsi il *punto oscuro* della metafisica richiesta dalla S. N., cioè il concetto dello sviluppo, come spirito. Infatti il conoscere kantiano è sviluppo dell' unità sintetica, che producendo gli opposti, li unisce; anzi, producendo gli opposti, produce se stessa, come vera unità (unità sintetica).

Ora questo è il problema della nuova metafisica: se lo propongono in Germania Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, e in Italia il Galluppi, il Rosmini, e il Gioberti: è il problema stesso del Bruno (trarre i contrari dall'uno, trovato il punto dell'unione) trasportato dall'essere nel pensiero, dove soltanto poteva essere risoluto,—e quivi infatti risoluto.

Ecco la *scoperta* dello Spaventa. Il suo riscontro tra Vico e Kant non ha che vedere col riscontro fatto dagli altri critici; i quali, per fare il proprio, possono e devono ricorrere al *De Antiquisssima* laddove per rispetto al kantismo scoperto dallo Spaventa nella S. N. v' ha assoluto contrasto tra questa e la precedente opera di Vico. Nel *De Antiquissima* Dio è sempre fuori del mondo; e nei punti metafisici non c' è affatto l' unità degli opposti, perchè essi stessi sono fuori di Dio. Nella S N. Dio e il mondo non sarebbero che momenti di uno stesso sviluppo.

Ebbe Vico coscienza di una tale metafisica? Il primo a dubitarne è lo stesso Spaventa. Ma, come egli stesso osserva ad altro proposito, la storia non si fa colle frasi, ma con le idee. E nella tesi del Vico sta *impliciter*, e ne deriva *come conseguenza*, il concetto dell' unità dello spirito come svi-

luppo del tutto: quindi il principio della nuova metafisica, di quel psicologismo trascendente, che occorre nelle Postume del Gioberti.

E così si compivano gli studi, onde il Nostro attuava la intuizione geniale della circolazione del pensiero italiano: intuizione, che è, ripeto, la parte più originale dell'opera sua.

Essa, come s'è visto, si maturò e attuò tutta negli anni laboriosi dell'esilio; i quali finirono quando quegli studi furono compiuti, e l'Italia, risorta a novella vita di nazione, aprì a questo suo benemerito figlio l'adito a un insegnamento ufficiale, dove potesse liberamente esporre i risultati delle sue ricerche. E ne era tempo; perchè da qualche anno egli s'era accasato con la signora Isabella Sgano, di famiglia spagnuola, allora residente in Torino: e ne aveva avuti due figli: Camillo ed Emilia, — che morì bambina. E la vita al Nostro doveva esser diventata sempre più difficile, non potendogli certo bastare gli scarsi ed incerti proventi, che a Torino gli era dato ricavare dagli scritti. Nell'agosto del 1859 il Correnti ed altri amici dell'esilio pensando di fondare in Milano liberata « un giornale di gran polso e danari » (che poi fu la *Perseveranza*) l'avrebbero voluto nel novero dei collaboratori. Ma il Mamiani, che aveva cominciato ad apprezzare il valore dello Spaventa, dubitava che egli volesse scrivere in giornali quotidiani (1). Infatti pare che le pratiche andassero a vuoto. Nell'ottobre un amico l'esortava a chiedere un posto di matematica in un collegio di provincia. « Come son curiosi!—scriveva egli a questo proposito al fratello (2) — Non si vogliono persuadere che, se altri ha dormito per dieci anni, io non ho dormito ».

Ma ne era ben persuaso il suo amico e fautore L. C. Farini; che, rimasto, dopo la pace di Villafranca, dittatore di Modena, — diventata, come Torino, l'altro centro della politica nazionale — offrì allo Spaventa sullo scorso di quello stesso ottobre la cattedra di filosofia del diritto, in quella università Andò il Nostro, e la mattina del 25 novembre lesse il discorso d'apertura della Università, in chiesa, con funzione solenne, dopo la santa messa, il *Veni creator*, alla presenza di tutti i professori in toga, dei ministri ecc., — com'egli stesso quel giorno scriveva al fratello.

---

(1) Vedi la lettera di Silvio Spaventa a Bertrando (Milano, 7 agosto 1859) in Croce, p. 258.

(2) Croce, p. 266.

È noto poi come in quello stesso novembre il Farini riunì sotto di sè oltre Modena e Parma, tutte le Romagne, e il 24 decembre prese il titolo di Governatore delle regie provincie dell'Emilia: ed è pur noto quanta cura egli pose allora a riordinare lo studio bolognese. (1) Quivi gli parve che fosse il posto più degno dello Spaventa; e nella facoltà di filosofia e lettere. E quivi passò il Nostro nel maggio 1860, alla cattedra di storia della filosofia.

Il 10 del mese recitò alla presenza di numeroso uditorio e dello stesso ministro dell'istruzione, il Montanari, che l'applaudì più di tutti, la bella prolusione: *Carattere e sviluppo della filosofia italiana del sec. XVI fino al nostro tempo* (2). « Certe volte li scoteva, — scrisse quel giorno al fratello, dopo la lezione,—e li facea saltare dai banchi. Erano idee nuove per loro » (3)—Era l'esposizione animata e chiarissima, nella sua stessa sintesi, delle geniali vedute sulla circolazione del pensiero italiano: la somma degli studi dell'esilio, come un'anticipazione del corso di lezioni, che disegnava di dedicarvi, raccogliendo e riordinando i principii della sua critica sul Bruno, sul Campanella, sul Vico e sui filosofi italiani di questo secolo. Per cui poteva schiettamente conchiudere che in Gioberti avevano gli Italiani una filosofia propria, perchè nata con Bruno e con Campanella, sebbene costretta poi a rifugiarsi e svolgersi altrove; richiamata sulla via maestra del pensiero postkantiano dalla profonda divinazione del Vico, e per questa via sviluppatasi, mercè gli sforzi del Galluppi e del Rosmini; i quali, d'altronde, si rifanno proprio da quel Kant che chiarisce in più libera terra l'esigenza oscura del Vico, promovendo quel più cosciente svolgimento della filosofia moderna, che mette capo con Hegel in un sistema, cui in Italia corrisponde l'ultimo grado della nostra speculazione: appunto la filosofia del Gioberti. Con questa tesi lo Spaventa si presentò nell'insegnamento della filosofia: in Bologna prima, e poco dopo in Napoli.

## V.

Il 29 ottobre 1860, ministro della P. I. nel governo provvisorio di Napoli il De Sanctis, che rinnovò l'Università Na-

---

(1) G. Finali, *Ric. della vita di L. C. Farini*, nella *N. Antologia* del 1° giugno 1878, p. 432.
(2) Croce, p. 268:
(3) Vedi in q. vol., pp. 115-152.

poletana (1), venne pubblicato il decreto che nominava Bertrando Spaventa professore di filosofia in cotesta Università, dove R. Bonghi era chiamato alla cattedra di Storia della filosofia. L'amico A. C. De Meis, che era già a Napoli segretario del De Sanctis, partecipando la notizia al Nostro, gli scriveva: « Silvio mi dice che Mamiani ti vuol nominare professore a Torino: tu certo non vorrai preferire Torino a Napoli: sarebbe uno schiaffo che il paese non si merita, e che sono certo tu non pensi a dargli. Quando verrai, meneremo la vita solita: lavoreremo tutto il giorno e la sera la passeremo poi insieme quetamente. Non devo tacerti che la sua nomina è stata accolta qui con una commovente impazienza dai giovani e dal pubblico. Con quanti ho parlato, da tanti ho udito le stesse cose. » (2)—Vero è che le persone con cui, in quei giorni agitati poteva parlare a Napoli il De Meis, dovevano essere tutti liberali e del suo colore.

Ma Bertrando, dopo dodici anni d'esilio, non seppe resistere all'affettuoso grido. Corse da Torino, dove era andato a passar le vacanze, a Genova, dove l'8 novembre s'imbarcò per Napoli. In una lettera-diario (in cui è descritto quel viaggio) egli, in data del 10, scriveva alla moglie: « Vedo il Vesuvio. Dopo dodici anni!—Se tu fossi qua!—Entro nel Golfo di Napoli. Vedo Napoli e la riconosco. Lascio di scrivere per guardare » (3). La trepida commozione di queste poche parole non ha bisogno di commenti; e ricorda ciò che del Nostro disse benissimo il Fiorentino; che cioè, schivo perfino del semplice mostrarsi, custodiva chiuso nell'anima profonda il tesoro de' suoi affetti; talchè strappargliene un solo cenno fosse più difficile impresa, che levar la clava di mano ad Ercole.

Venne pure in quei giorni a Napoli il Farini con l'ufficio di Luogotenente del Re; e prese fra i suoi ministri taluni amici di Bertrando, come il Pisanelli e lo Scialoja, e come consigliere e direttore di polizia suo fratello Silvio,

---

(1) " In otto giorni pose al ritiro 32 professori universitarii, elesse in loro vece i più eletti ingegni, costituì la Università con nuova legge " N. Gaetani Tamburini, in *Scritti inediti o rari di F. De Sanctis* a cura di B. Croce, Napoli, A. Morano 1898, vol. II, p. 279. Vedi anche M. Monnier, *Fr. De Sanctis,* nella *Revue des deux Mondes* del 1º aprile 1885, p. 635.

(2) Croce, p, 304. — Cfr., per la data della nomina, le *Notizie intorno alla orig. formazione e stato presente della R. Università di Napoli* raccolte per l'Esposiz. Nazion. di Torino del 1884 dal rettore L. Capuano, Napoli 1884, p. 62.

(3) Ivi, p. 305.

che ebbe da fare più di tutti nel cercar di estirpare la mala pianta della camorra napoletana. Bertrando dovette essere trasportato anche lui dalla rapina e quella città, che tanto aveva sospirato, ora gli sembrava una vera Babilonia.

Nè del resto vi rimase a lungo; perchè, dopo essere ripassato per Torino, il 24 decembre, lo ritroviamo a Bologna. « Chiesi ed ottenni, — scrive egli stesso in una sua nota del 1862, (1) — dal prof. Piria [allora Consigliere di luogotenenza per l'Istruzione pubblica] e poi dal Prof. Imbriani [Paolo Emilio, Ministro della P. I. di Napoli] di ritornare e restare per qualche tempo a Bologna, per fare almeno il primo corso semestrale, e non mancare al mio dovere verso quell'università. E così feci » (2). — Il De Meis riscriveva sempre che laggiù l'aspettavano tutti con vivo desiderio; e lo faceva nominare Membro ordinario del Consiglio di P. I. Ma solo il 2 maggio veniva firmato dal Re il decreto, che accettava « la rinuncia fatta dal prof. B. S. alla cattedra di storia della filosofia nella R. Università di Bologna, a partire dal 16 aprile del corrente anno » (3). A Torino era il 27 aprile, quando, avendo avuto un vago sentore dei tumulti avvenuti il giorno innanzi a Napoli contro Silvio, di cui mal sofferivasi quella sua mano di ferro, corse al ministero per più precise notizie; e il Cavour ebbe a dirgli che suo fratello s'era condotto *da eroe* (4). V'era ancora ai primi di luglio e prestava il giuramento per la cattedra di Napoli (5). Fu allora eletto deputato al Parlamento, in non so qual collegio del regno. Ma il 25 giugno la sua elezione fu annullata per eccedenza del numero legale di deputati professori. E a Torino gli nasceva la seconda Emilia, tuttora vivente col fratello e con la madre.

A Napoli non fu se non all'apertura del nuovo anno accademico; a tempo per udire il 16 novembre l'orazione inaugurale recitata da Luigi Palmieri, il suo persecutore del 47, ora da lui sostituito nella cattedra di filosofia, esso Palmieri passando a quella di fisica terrestre. L'orazione intitolata *Nuovo Indirizzo da dare alle università italiche* (6), girava molto largo, fino a toccare anche il Nostro,

---

(1) Posseduta dal prof. S. Maturi.

(2) Alcuni estratti di quel corso di Bologna sono nei *Saggi* pagina 329 e segg.

(3) R. Decreto, 2 maggio 1861.

(4) De Cesare, C. c. p. 50.

(5) Lett. di A. C. De Meis al Nostro, 10 luglio 1861, inedita.

(6) Discorso accademico recitato dal Prof. L. Palmieri nel dì 16

al cui intento si mostra scritta manifestamente. Il Palmieri chiedeva una specie d'autonomia universitaria; e da questo concetto scivolava facilmente ad esprimere il suo desiderio che *la nostra scienza del pari che la nostra letteratura fossero nazionali* (1), e raffermare le idee della sua prolusione del 47: « Io dissi in altra occasione in questo stesso luogo, come la filosofia pittagorica nella varietà delle sue esplicazioni rappresentasse la storia della filosofia veramente italiana: mostrai come Platone dir si dovesse italo-greco, come la miglior parte della sapienza italiana derivasse da queste origini: ricordai come accostandosi a questa scuola Agostino, Tommaso, Anselmo, Bonaventura, Vico e Gioberti segnarono le grandi ere della speculazione italiana, e come quando seguimmo i sensisti di Francia, o alla luce meriggia del nostro cielo anteponemmo le aurore polari del settentrione, la virtù speculativa venne meno e soggiacemmo ad intellettuale servaggio. Io son certo che ogni conato per alterare la nostra indole speculativa con la introduzione di una sapienza straniera tornerà vano, recando solo per qualche tempo una perturbazione nel progresso naturale del pensiero, giacchè la speculazione esotica

Come ogni altra sementa
Fuor di sua ragion fa mala prova (2) „

Erano le prime avvisaglie della guerra che i giobertiani di Napoli si accingevano a fare contro il nostro hegeliano, una volta perseguitato e scacciato e ora tornato trionfalmente per insediarsi appunto nella cattedra del suo persecutore.

Il tipo del giobertiano di Napoli è un tipo ora quasi affatto scomparso, che meriterebbe di essere accuratamente rappresentato, perchè ebbe pure la sua parte nella storia del nostro pensiero. Dico *napoletano*, perchè appunto esso si distingue dai giobertiani dal *rationabile obsequium* e sporadici che si ebbero nelle altre provincie italiane. Il giobertismo, invece, a Napoli fu una vera fungaja, e i filosofi si improvvisavano con la stessa facilità con cui si prendeva a maneggiare la formola. Perchè la formola era tutto il nerbo

---

novembre 1861 in occasione della solenne inaugurazione degli studii nella R. Università di Napoli, Napoli, tip. Gargiulo 1861, di pagine 24 in 8°.

(1) Pag. 17.

(2) Pag. 20

della loro filosofia. « Non ci è angolo, scriveva lo Spaventa, dell'esistenza e della vita, in cui non l'abbiano portata e ficcata per forza, come un chiodo in un'asse; e credono che basti avere in tasca questo chiodo, per poter superare ogni difficoltà. Se devono dire, che piove, o che fa caldo, non sanno dirlo che cominciando dalla formola. L'Ente crea l'esistente; dunque piove. L'Ente crea l'esistente; dunque fa caldo ecc. ecc. » (1).

Erano per lo più insegnanti di quegli studi privati, a cui Napoli, aveva dovuto sotto i Borboni ogni seria vita intellettuale; e s'intende che essi, rimasti a mani vuote, col rifiorire della Università nuova, donde rimasero esclusi, non dovessero vedere tanto di buon occhio i professori che vi insegnavano (2). Ma contro l'hegelismo poi avevano ereditato dal Gioberti delle prime opere quella speciale avversione, di cui il filosofo subalpino guarì troppo tardi perchè potessero guarirne con lui i suoi seguaci. I quali, come è proprio degli imitatori, avevano esagerato tutte le parti manchevoli del pensiero del Gioberti, con una intensità tanto maggiore quanto minore è lo sviluppo che il Gioberti dà alle parti sostanziali delle sue dottrine, e quanto più diverse erano le condizioni morali, in mezzo alle quali il gioberti-

---

(1) *Prolus e introd.* p. 86 n.

(2) Già nel 1835, con crudo materialismo storico, Giuseppe Montanelli in un suo articolo scritto a proposito dei primi volumi della *Biblioteca dell'Intelletto,* pubblicata in Milano da Antonio Fontana, scriveva in una rivista napoletana: " Nè credo essere effetto di vero convincimento l'odio che molti sensualisti nutrono per la Germanica filosofia. Pur troppo mi spiace il dirlo, ma è debito dello scrittore di mostrare le cose quali sono, anche allorquando conviene sollevare un velo da cui si nascondevano vergognose brutture. Si odia da molti la filosofia tedesca per quella forza d'inerzia che è antica nella nostra patria quanto le sue sventure, e che fu sempre ostacolo ad ogni nuovo progresso. S'odia perchè si teme di perdere una riputazione già acquistata, e connessa con un ordine di principii i quali sono sacri per chi gli professa, solo perchè contribuirono a rendere chiaro il suo nome. S'odia in una parola da molti la filosofia germanica perchè non s'esercita il santissimo ministero della sapienza con amore del vero e con desiderio di giovare all'uman genere, ma per soddisfazioni turpi o, almeno, puerili di vanità e *d'interesse.* E cagioni ancora più ignominiose producono in alcuni l'abborrimento della germanica filosofia! Io non voglio nè debbo indicarle, e ho detto abbastanza per essere compreso da chi non è sordo alla voce del vero.„ *Progresso,* vol. X, pp. 10-1. Pare che il M. parlasse *ad hominem,* e, ad ogni modo, non certamente ai napoletani, ma a' suoi toscani, che erano appunto *sensualisti.* Vedi il mio *Rosmini e Gioberti,* Pisa, Nistri, 1898 parte 1, capo I.

nismo napoletano sorgeva, da quelle onde il pensiero del Gioberti aveva tratto il suo vital nutrimento. A Napoli era mancato quel vivace moto di reazione al secolo XVIII, che fu nell' Italia superiore politico, letterario, religioso e filosofico, e dal quale sorse il Rosmini prima e quindi il Gioberti, uno dei primi e il più degno rosminiano. S'era abbandonato anche lì il sensismo e il materialismo francese, che ancora fa capolino negli scritti del Delfico e del Borrelli; ma in questa conversione dello spirito non c'era entrata per nulla la preoccupazione religiosa, nè il risorgimento degli spiriti alle nuove aure di libertà; perchè il movimento filosofico avvenne per una critica intrinseca all'empirismo stesso, operata dal Galluppi, alla quale venne ad innestarsi poi quella non meno puramente scientifica e affatto spregiudicata del Colecchi; e per l'efficacia del costui insegnamento poi e per contatti con gli studii francesi, specialmente, del Cousin, — come abbiamo visto, — l'hegelismo. Tutte quelle cause, che nell'Italia superiore avevano determinato il carattere e la forma, — questa sovrattutto, — del rosminianismo, — nel largo senso da me dato a questa parola, — nel napoletano erano affatto mancate (1). — E appunto quella *forma* aveva avuto una grandissima parte in tutta l'opera del Gioberti; quella forma, per cui Gioberti, fatto conoscere a Napoli quando s'era ridesta la coscienza nazionale e il desiderio di libertà, doveva essere accolto con entusiasmo, da quanti già non fossero innanzi su altre vie, da quanti cioè non avessero nulla inteso nè del kantismo, nè dell'hegelismo, cui i migliori avevano fin d'allora aderito. Costoro, infatti, erano la più parte spiriti sinceramente liberali: come, ad es. lo stesso Francesco Fiorentino, — che fece anche lui, giovanissimo, le prime armi

(1) Così L. Blanch nel suo *Discorso sul Rinnovamento del Mamiani*, pubblicato nel *Progresso* del 1835, dichiarava che " un popolo che non volesse acquistare altre conoscenze che quelle dai suoi dotti elaborate, sarebbe così assurdo, che quella che non volesse soddisfare i suoi fisici bisogni che con prodotti del proprio suolo „ ecc. Firenze, 1836, p. 9. Nell' Italia superiore, invece, anche il Rosmini aveva intrapreso la guerra al sensismo appellandosi alla nazionalità. " Conviene rammentarsi, che innanzi che l' altre nazioni balbettassero in filosofia, questa poneva le basi immobili della dottrina che da lei si chiamò *italica*: dottrina volta tutta a spiegare l' alta e recondita natura delle idee dimostrandole infinitamente superiori a' sensi ed all'uomo, e non da questo potuto procedere. Nè v' ha secolo in cui sia stata interamente dimentica presso noi questa *patria eredità*; *N. Saggio* (Intra 1876), II, 11. nota; n. 389.

sotto tale bandiera (1), — e quel Pietro Luciani, che fu uno de' più acri avversarii dello Spaventa, — e che patì anche lui molte persecuzioni (2); e quel che più apprezzarono nel Gioberti fu il concetto (puramente formale nella sua speculazione) della nazionalità della filosofia, e in generale la tesi del *Primato morale e civile degli Italiani.* E furono tutti filosofi d'occasione, quale fu questo libro. Ritornarono all'orgoglio dell'*antiquissima italorum sapientia;* e, poichè nella formola vedevano il centro di tutta l'intuizione filosofica, ultimo e più perfetto prodotto di cotesta *sapientia*, si impadronirono di essa e furon tutti filosofi nazionali, intendendo la nazionalità, come l'aveva intesa il Gioberti, per un perenne svolgimento isolato dentro un campo chiuso e sequestrato da ogni commercio esteriore; facendo, insomma, dell'Italia una specie di China filosofica. Non c'è che dire: era il loro tempo, quando gridavano tutti *nazionalità*, e facevano le dimostrazioni pei plebisciti. Così stava per loro anche Enrico Pessina, che, venuto pur lui dalla Università di Bologna a quella di Napoli, andava dicendo, contro l'assunto del Nostro, che la filosofia italiana è la pitagorica e non ha nulla che vedere con quella professata dallo Spaventa (3). Infatti anche il Pessina, fu un giobertiano (4).

---

(1) Vedi il suo libretto *Il panteismo di G. Bruno*, Napoli, 1861. E anche il Fiorentino, allora insegnante al liceo di Maddaloni era tra quelli che nel 1861 si preparavano a combattere lo Spaventa; ma " letti i suoi libri, — scriveva egli stesso nel 1876 (*Filos. contemp.*, pag. 150—intravidi un altro mondo, e mi parve rinascere ". Vito Fornari pensava di contrapporre all'ufficiale una Università privata; e il Fiorentino avrebbe dovuto essere uno de' suoi professori. Poi invece andò all'Università di Bologna; e quando scrisse il *Saggio storico della Filosofia Greca* (Firenze, 1864) perdette per sempre le grazie de' vecchi amici.

(2) Vedi ciò che ne dice egli stesso nel " Proemio " alla sua opera *Gioberti e la Filosofia nuova italiana*, 2 vol. Napoli, Guerrera, 1866 e 1869; 3° vol. Napoli, tip. dell'Industria, 1872.

(3) Ancora nell'*Avvertenza* premessa alla raccolta de' suoi *Discorsi inaugurali* pubblicata l'anno di grazia 1899 (Napoli, Giannini) l'illustre penalista, ci parla " dell'antichissima filosofia italiana ". Ne rimarrebbe stupito perfino G. B. Vico, se potesse alzare il capo dal sepolcro!

(4) Prima era stato galluppiano; v. il suo *Quadro storico dei sistemi filosofici*, Milano, Silvestri, 1844. Ma nel 47, nel suo *Elogio funebre di P. Galluppi* (premesso alla *Storia della filosofia del bar. P. G.* Milano, Silvestri 1847) scriveva: " Vincenzo Gioberti è, a creder mio, l'unico e degno discepolo di P. G., sì come colui che nei suoi dettati attinse l'odio per il gallico sensualismo e per il razionalismo germanico, nei suoi dettati l'amore e l'osservanza pe' nostri antichi pensatori (*nei dettati del Galluppi*?), ne' suoi dettati l'ardente

Nè i giobertiani, in generale, avversavano alla sordina lo Spaventa; ma, quasi ostentando la loro intolleranza, andavano alle sue lezioni, l'interrompevano, ora chiedendogli il suo punto di partenza, ora rimproverandogli qualche frase espressiva uscitagli nel determinare i caratteri della scolastica, e accennando a far chiasso, ora facendolo davvero, aizzando i più volgari tumulti, e una volta facendo invadere l'università dalla più bassa e fanatica marmaglia, che un predicatore in una chiesa vicina istigava contro il corruttore della gioventù. Giacchè erano preti i più. Qualcuno metteva su gli studenti stessi, perchè *dimostrassero* contro la scienza tedesca e mandassero una petizione al Ministro, affinchè venisse allontanato dall'Università un professore che non insegnava una filosofia *italiana;* e qualcuno scriveva degli opuscoli in rivendicazione di questa filosofia *guastata*, come dicevano, dal sig. Bertrando Spaventa (1).

Il culto per Gioberti era una adorazione; quell'*ontologismo* una parola magica; e giungevano, sul serio, a sostenere che « la cosa che si richiede alla Prussia e a tutta la Germania si è un filosofo come V. Gioberti » (2). E con tali idee o pregiudizi è facile immaginare molti motivi psicologici della lotta che fecero alla tesi dello Spaventa, sviluppata nell'opera che già esaminammo, e che egli nell'anno stesso 1861-62 fece oggetto di un corso di conferenze speciali. Questa lotta, piena di curiosi particolari si farà nota con la prossima pubblicazione del carteggio del nostro autore; e si vedrà allora l'ardore e la fortezza dell'animo con cui toccò allo Spaventa d'intraprendere nella nuova Italia un insegnamento scientifico della filosofia.

Quelli furono i tempi eroici, per dir così, della filosofia in Italia; e in mezzo a quelle passioni, nasceva e si affermava un entusiasmo, che fece dei primi uditori dello Spaventa una vera scuola di critici e di storici della filosofia.

Al Palmieri egli rispose nella sua prolusione, letta il 23

---

zelo dell'ortodosso filosofare „ (p. XXII). Ed ambidue questi "astri della presente italiana filosofia „ *rappiccava* " a quell'aurea catena, che, da Pitagora perpetuandosi insino al Vico, fu sempre il principio dinamico d'ogni maniera d'incivilimento „ (p. XXIII). Il Galluppi è il Socrate della filosofia moderna ed il Gioberti ne è il Platone.

(1) Vedi l'opuscolo P. Luciani *Del libro di B. Spaventa " La filos. di Gioberti „ considerazioni*, Napoli, 1865. A me non è riuscito di procurarmelo.

(2) Luciani, *Gioberti*, I, 254.

novembre, e che intitolò: *Della nazionalità nella filosofia* (1). Disse che anche lui aveva sempre pensato, detto e scritto che il nostro genio nazionale deve specchiarsi nella filosofia; perchè se questa « non è una vana esercitazione dell'intelletto, ma quella forma reale della vita umana, nella quale si compendiano e trovano il loro vero significato tutti i momenti anteriori dello spirito, è cosa naturale che un popolo libero si riconosca e abbia la vera coscienza di se stesso anche ne' suoi filosofi... La coscienza di sè non è una merce, che se non ci è, si acquista, ma è noi stessi, il vero noi ». Sennonchè, ei soggiungeva, il difficile ora non è avere il sentimento nazionale; sibbene, che il sentimento nostro diventi conoscenza, perchè non degeneri in *vuota boria*.

La nazionalità ha un diverso valore e significato nella storia dei popoli. In generale presso gli antichi la vita delle nazioni si forma isolatamente, con poche modificazioni esterne; « in quelle stesse, che, appartenendo originalmente alla medesima stirpe, portarono seco nella loro separazione un patrimonio spirituale comune, la cui scoverta è ora una delle più belle glorie della filologia comparata... ciò che si mostra e prevale è la loro differenza, l' effetto insieme la causa della loro separazione originaria »; e la loro comunità primitiva è come un tesoro nascosto, di cui non si ha coscienza, e che aspetta solo la maturità de' tempi per mostrarsi in tutta la sua luce. Così questa nazionalità più immediata e naturale nell' India, più libera e riflessa in Grecia, più astratta ed universale in Roma, quivi si accosta e prelude all' umanità. Talchè poi nel mondo moderno « la vita di ciascuna nazione si muove come all' aperto insieme con quella delle altre; ciascuna è non solo se stessa, ma anche l' altra; anzi non è veramente se stessa, che in questa relazione e intima unità colle altre »; e la nazionalità apparisce non più come un dato naturale e immediato, ma come un prodotto assolutamente spirituale, come il posto che ciascun popolo piglia per sua propria e conscia energia, e significa « l' autonomia d' un popolo nella vita comune dei popoli ». — Le stesse idee già espresse, come abbiamo visto, nei *Frammenti* del 1852. Ma ora l' autore le illustra con una scorsa attraverso la storia della filosofia; dimostrando che, se la filosofia indiana e la greca ebbero

(1) Stampata, sulla fine dell' anno accademico, in fronte al vol. più volte cit. *Prolus. e Introd. alla lez. di filos. nella Università di Napoli* pp. 1-21.

ciascuna un proprio e spiccato carattere nazionale, la filosofia moderna — sorta dallo scetticismo cui l'antica, travagliandosi sull'oggetto, come semplicemente esterno allo spirito, era pervenuta, — non è più l'opera d'una sola nazione, ma di tutte; perchè il nuovo problema « è il concetto dello spirito nella pienezza della sua vita, nella sua umanità, e non già come spirito di questo o di quel popolo »; e il fondamento di essa è la educazione comune già avvenuta. « Laonde nel medioevo e nel nuovo tempo tutte le nazioni hanno i loro rappresentanti, ciascuna contribuisce la sua vita alla vita comune del pensiero; ciascuna pone un elemento alla soluzione del problema, e non già la intera soluzione. Specialmente dopo il risorgimento, quelle che appariscono come filosofia nazionali, il cartesianismo in Francia, il lockismo in Inghilterra, e così via, non sono che tante stazioni per le quali passa il pensiero nel suo corso immortale. La filosofia moderna non è dunque nè inglese, nè francese, nè italiana, nè alemanna solamente, ma europea. Un popolo che si arrestasse, ad una di queste stazioni, non avrebbe più vita filosofica, e gli si potrebbe applicare il detto di Cristo: « lasciate i morti seppellire i loro morti ». — Infine lo Spaventa indicava un' altra volta quella circolazione del pensiero italiano per cui la nostra moderna filosofia, pur considerata come prodotto del nostro genio nazionale, coincide coll'*ultimo risultato della speculazione alemanna*; e conchiudeva invitando a studiare la storia del nostro pensiero.

Ma i nazionalisti allora gridarono che lo Spaventa non intendeva nulla dei filosofi italiani. Ed egli, pertanto, al *Corso di logica* di quell'anno premise dal 26 novembre al 23 decembre un'introduzione storica, in cui era lo sviluppo e la dimostrazione di ciò che s' era affermato nella prolusione, con una succinta esposizione del nostro pensiero filosofico dal sec. XVI al Gioberti, in relazione col pensiero europeo. Ma nella prima lezione s' affrettò a dichiarare che egli col Bruno non parlava a coloro « che per qualche *credula pazzia*, *temendo che per vedere non si guastino*, vogliono ostinatamente perseverare nelle tenebre di quello che hanno una volta *malamente appreso.* » E incominciava poi, per giustificare ch' ei si rifacesse dal risorgimento, col fare una critica inappuntabile dell' ipotesi vichiana dell' *antiquissima Italorum sapientia*: notando d'altronde, che la filosofia della Magna Grecia non appartiene alla filosofia italiana, ma alla greca, anzi è appena un rudimento di questa, e ciò che dicesi filosofia romana, in quanto

romana è ben poca cosa, e che la Scolastica, infine, appartiene a tutte le nazioni europee. Egli osserva molto acutamente, che la critica più profonda dell'ipotesi del Vico è fatta dal Vico stesso nella *Scienza Nuova* con la sua dottrina intorno all'origine delle lingue. Le quali, secondo lui e giustamente, sono una creazione dello spirito in quanto immaginazione o rappresentazione dell'universo; talchè gli *universali fantastici* (parole) divennero col tempo generi intelligibili « onde, al suo dire, provennero appresso i *filosofi* ». Le sue congetture poi intorno all'origine del pitagorismo sono contrarie alla storia e alla filologia; come lo Spaventa dimostra appellandosi per l'una alla Storia romana del Mommsen, e accennando per l'altra alla cognazione del latino col greco e col sanscrito nelle stesse parole, in cui il Vico additava la riposta sapienza degli antichi italiani.

Tutto il resto dell'Introduzione fino al Campanella fu un riassunto, specialmente, dell'opera del Ritter; dal Campanella in poi una esposizione dei risultati cui lo Spaventa era giunto ne' suoi studi di Torino, e che noi già conosciamo. E a quegli studi di Torino si devono quindi annettere queste lezioni, benchè fatte nel 1861 e raccolte in un volume a Napoli al '62. Essi sono la propedeutica agli studi hegeliani, intorno ai quali lo Spaventa si raccolse particolarmente nel primo decennio del suo insegnamento, e difese nel resto della sua vita d'insegnante e di scrittore contro i più recenti indirizzi, del positivismo del darvinismo.

In questo volume del '62 c' è già un saggio della trattazione da lui fatta quell'anno, nell'Università, della logica hegeliana: le prime lezioni, dove esponendo lo sviluppo storico della logica giustifica il concetto suo,—cioè l'hegeliano,—di questa scienza, come problema del conoscere. Ma già in questo scritto del 62, che è il primo lavoro importante in cui il Nostro si faccia a trattare di proposito l' hegelismo, ei ci si dimostra ben lontano dal cieco ossequio per Hegel. « Non voglio dire, — ei teneva a dichiarare, — che la logica di Hegel sia la logica perfetta, assoluta, che la sua filosofia sia l'ultima parola dello spirito speculativo; che dopo Hegel noi non dobbiamo far altro che ripetere o commentare macchinalmente le sue deduzioni come tante formole sacramentali. Può darsi, che ci sia chi pensi così. Per me, se ci è cosa che io abborro — mi pare di averlo detto già tante volte — è appunto la riproduzione meccanica delle altrui dottrine. Nei filosofi — ne' veri filosofi — ci è sempre qualcosa sotto, che è più di loro medesimi, e di cui essi non

hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita. Ripetere macchinalmente i filosofi, è soffocare questo germe, impedire che si sviluppi e diventi un nuovo e più perfetto sistema (1).

Memorande parole, dalle quali rifulge il carattere della mente dello Spaventa aperta alla discussione e critica per eccellenza, perchè nemica d'ogni specie di dommatismo. E un'altra cosa è notabile in questo scritto: che egli vi afferma nettamente con lo Schelling la necessità dell' esperienza non negata anzi presupposta dal concetto di una costruzione *a priori* della natura; poichè un *a priori* è la Natura, la *vera* Natura o *idea* della natura, che voglia dirsi, non la conoscenza che noi possiamo averne (2): dove si dimostra la maniera con cui egli intendeva già il nuovo idealismo, ben altrimenti non credano e vadano immaginando sempre quei famosi positivisti, *che lo han superato* da un pezzo!

E dagli studi speciali che dovette fare per uso delle sue lezioni sulla logica hegeliana, ebbe origine un'assai rilevante memoria inserita nel primo volume degli atti della rinnovata Accademia di scienze morali e politiche di Napoli (1864, pp. 123-85), di cui lo Spaventa nel 1862 (3) fu eletto socio residente: *Le prime categorie della Logica di Hegel*, dove si agita e risolve in maniera originale il problema fondamentale della dialettica hegeliana, che è pure il problema fondamentale di tutta la filosofia di Hegel.

Son note le gravi difficoltà che presentano nella logica di Hegel le categorie della qualità: essere, non essere e divenire, a cominciare da quella volgare, — che ancora si diverte qualche critico italiano a ripetere, — fino a quelle veramente scientifiche del Trendelemburg. Hegel già aveva detto che non era un dar prova di molto spirito il volgere in ridicolo la sua proposizione *seyn und Nichts ist Dasselbe*, allegando le conseguenze assurde che se ne ricavano arbitrariamente: dicendo per es., se l'essere e il non essere sono identici, la mia casa, i miei beni, l'aria che si respira, questa città, il sole, il dritto, lo spirito, Dio sono e non sono e m'è indif-

(1) Op. cit., pag. 182.

(2) Vedi ivi pp. 183-7. Anche nella prolusione di Bologna (maggio 1860 l'A. invocava " l'accordo della speculazione e dell'esperienza " (in questo vol. p. 152).

(3) Il 28 giugno 1368 fu eletto anche socio dell'Accademia Pontaniana; come più tardi socio corrispondente dell'Accademia de' Lincei.

ferente che siano e non siano (1). E aveva fatto notare che, ragionando a questa maniera si veniva, a sostituire un dato contenuto concreto, l'essere determinato (*Daseyn*) all'essere e al non essere perfettamente indeterminati, di cui è questione, e si cadeva quindi « in quell'errore abituale del pensiero irriflesso che consiste nel rappresentarsi qualcosa di diverso da ciò di cui si parla e parlarne tuttavia come fosse la cosa appunto onde si parla. » Lo Spaventa accenna lui anche a questa vecchia ma sempre viva obbiezione, aggiungendo all' osservazione già decisiva di Hegel, che quando si accusa quell' incriminata proposizione di contraddizione s'abusa del principio stesso di contraddizione, non intendendosene il significato e quindi il limite, che ha già nella logica aristotelica; giacchè, come aveva fatto notare anche il Trendelenburg, il principio di contraddizione non si può applicare se non a una cosa o ad una nozione *determinata*, essendo nella essenza della negazione (posta dalla contraddizione) che sia data innanzi una *individuale determinazione*, che poi si neghi.

Non altrettanto facile è lo scioglimento della obbiezione del Trendelemburg; il quale nelle sue *Ricerche logiche* (1840) aveva osservato che l'unità o identità dell'essere e del non-essere non può ritenersi, come vuole Hegel, la ragione dialettica del divenire del movimento; perchè l'assoluta identità è assoluta quiete, e dalla quiete non può derivare il movimento. Senza differenza non è possibile il divenire. — Non tutti gli hegeliani, tra i vecchi, sentirono la difficoltà, nè molto meno la risolvettero. Già Kuno Fischer nelle sue lezioni del 1852, sulle orme di Carlo Werder, aveva detto che l' Erdmann ed altri, gli hegeliani in generale, si rappresentavano l'essere e il non-essere come una cosa assolutamente identica, dicendo: l'essere è assolutamente indeterminato, e però vuoto; ma l'essere vuoto è il nulla, dunque l'essere è il nulla. Sicchè dire essere e dire nulla sarebbe un esprimere una cosa stessa, il puro *vacuum* con due nomi diversi, una volta in modo positivo, un'altra in modo negativo; non una reale differenza, ma una vuota tautologia. Ma se, al dire di Hegel stesso, senza differenza non v' ha divenire, nulla di più adialettico (*undialektisch*) di una tale rappresentazione dell' essere e del non-essere. Giova riferire la soluzione del Fischer: « La relazione dei due concetti è la seguente: Il non-essere è la contradizione im-

(1) Hegel, *Logique*, trad. Vera, I, 405 (§ 88, n. 2).

manente dell' essere, l' essere si contraddice, perchè contraddice al *pensiero*, e se non si considera come *atto del pensiero* (come *essere pensante*) non si può scoprire in esso nessuna contraddizione, nè esso permette uno sviluppo dialettico (1)». Ora lo Spaventa crede che il concetto del Nulla, come si trova nella logica di Hegel, abbia bisogno addirittura di una *riforma* (2). Qual' è questa riforma? — Egli richiama l'attenzione su un luogo, cui nessuno aveva bene badato, della *Logica* hegeliana: « Il divenire è il *primo pensiero concreto*, e quindi il *primo concetto*. Il *concetto dell'essere* è solo il *divenire*, non può essere che il divenire: essere e nulla, invece, sono due *astrazioni* ». In questo luogo è *implicita* la soluzione; perchè se il primo concetto, il concetto concreto è il divenire e l'essere e il non-essere sono astrazioni, vuol dire che « il pensare, fissando l' essere, fa astrazione dal pensare, e così è astrazione, cioè pensare. » Ecco la contraddizione vera dell' essere. L' essere assolutamente indeterminato è impensabile; perchè pensarlo sarebbe determinarlo, distinguerlo. Eppure è il presupposto assoluto d' ogni pensabile, appunto come indeterminato. Io lo devo pensare e lo penso, perchè esso è il principio di tutto il pensiero; ma pensandolo, come devo pensarlo, cioè astraendolo da tutto ciò che non è semplice essere, lo determino, e ne fo quindi il contrario di quel che è: il non-essere. Il non-essere è identico all' essere in quanto questo è l'essere del pensiero, è l'essere *logico* ossia appunto il concetto, o, come aveva detto il Werder, l'*accorgimento* dell'essere. L'uno e l'altro coincidono nel pensiero; in questo hanno una medesima radice, sebbene differenti, opposti e contradittori.

Ecco la riforma che lo Spaventa crede debba farsi nel concetto del nulla, sviluppando l'osservazione del Werder e del Fischer: « Se non si fa, Trendelemburg ha ragione; e — quel che è più — all' hegelismo come sistema della *spiritualità assoluta* — giacchè ei non è altro che questo — contradicono le prime categorie della sua logica stessa: la base a tutto l'edificio. » Insomma essere e nulla, sebbene entrambi indeterminati, sono differenti come l'essere e il concetto dell' essere, come l'essere e il pensare nel grembo stesso del pensare; laddove « infetta la più parte delle logiche hegelia-

---

(1) *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Stuttgart, Scheitlin, 1852, pag. 56.
(2) Vedi in q. vol., pag. 216.

ne» un falso concetto dell'essere, in quanto *opposto* e *separato* dal pensare.

Ma anche Herbart e Rosmini pensano l'essere primo come essere logico o ideale; sennonchè essi non credono che l'essere così sia dialettico, comprenda, cioè, il non-essere. Ed ecco una terza obbiezione. Se l'Essere, così pensato, vien pur concepito come assolutamente indeterminato, egli è assolutamente *immobile*; perchè se col non-essere si negasse, esso sarebbe determinato. Ma questa difficoltà concede solo in apparenza, — nota lo Spaventa, — l'essere logico; perchè l'essere logico importa necessariamente il pensare che è il non-essere. E il nostro riferisce e critica un luogo dell'*Introduzione alla filosofia* di Herbart (ed. Hartenstein p. 219 e seg.); dove si afferma la necessità del pensiero per cui « i concetti decidono sulla natura reale delle cose» ; ma cotesta necessità del pensiero si considera qui astrattamente, e in fatto la necessità è propria dell'essere, e l'essere la comunica al pensiero, che ad esso rimane sempre estraneo ed esteriore.

Un'altra grave difficoltà vien fatta da questa obbiezione: sia pure il divenire, il movimento nell'essere; ma l'essere è sempre l'essere del pensare (l'essere logico), non altro; e perciò il movimento, il divenire sarà puramente *logico*, non *metafisico*, (reale). Questa obbiezione nega l'oggettività del pensare, e si riferisce quindi non alla logica, ma alla Fenomenologia, dove Hegel si argomenta di provarla. Lo Spaventa tuttavia soggiunge alcune notevoli dichiarazioni od avvertenze, che troppo spesso sfuggono ai critici dell'hegelismo. *Identità del pensare e dell'essere* non vuol dire: identità del pensare e dell'essere, presa semplicemente. Con la *identità* c'è la *distinzione*: la distinzione tra pensare e essere *del* pensare. Nè con questo essere è da confondere la realtà naturale; realtà naturale e realtà cosciente sono non solo *distinte*, ma *opposte*. Ed è solo l'identità di queste due realtà che si vuol negare. La identità, invece, va intesa come *mentalità*, le cui determinazioni *universali* (categorie) sone determinazioni della natura e dello spirito. Perciò tutto è logico; ma la logica non è tutto; e dicendo che la metafisica è logica, la metafisica non s'intende più come scienza del reale, delle determinazioni reali. La filosofia di Hegel non è, come credesi, un *Panlogismo*.

Infine lo Spaventa riassumendo lucidamente il processo della fenomenologia e profondamente indagando la relazione di essa con la logica, dimostra come vano sia il timore

di quelli che temono Hegel trasporti la psicologia nella metafisica, attribuendo all' essere la dialetticità del pensare; dal momento che risultato della fenemenologia è appunto questo, di provare che il pensiero come puro, — ma non vuoto, — è essenzialmente oggettivo e dialettico, che la radice di ogni realtà è la mente; che realtà è mentalità, cioè il sapere che ha in sè trasfigurato tutto il reale.

La memoria si chiude con una critica della dottrina del movimento opposta dal Trendelemburg a quella hegeliana dell' essere da lui criticata (1).

Appartengono a questi studi hegeliani del primo decennio dell' insegnamento dello Spaventa ancora due opere importanti: i *Princip̑j di filosofia* e gli *Stud̑j sull' Etica di Hegel.*

Con i primi egli si prefiggeva di esporre nel modo più elementare il sistema hegeliano, com'egli l' intendeva, e nel primo volume, che solo pubblicò, la teoria della conoscenza e la logica. Ma nè anche la stampa del primo vo-

---

(1) Recensione di questa memoria, o meglio del sunto che ne pubblicò la *Rivista napoletana* fece il MICHELET nel suo *Gedanke*, Bd. V testo 2 (1864) pp. 114-7. Ma in generale questi hegeliani di Napoli furono pochissimi conosciuti in Germania. Lo stesso ROSENKRANZ che scrisse un libro *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch die italienischen Philosophen* (A. Vera), Berlin, 1868, non dubitava di scrivere in questo libro: " Es zwar ein interessantes Schauspiel, zu beobachten, wie das Hegel' sche Deutsch in der italienischen Sprache wieder erstand. Mamiani, de Sanctis del Zio, Trani, Vincenzio Luca, Spaventa, Rafaele Mariano und soviele Andere drückten die Hegel' schen Gedanken mit einer Trefflichtigkeit und Leichtigkeit aus die man in Deutschland zehn Jahre zuvor noch für unmöglich gehalten hätte (pag. 8) „ Al qual luogo, in nota a una sua severa recensione delle lezioni di *Filosofia della Storia* di A. Vera, A[NTONIO] L[ABRIOLA] aveva ragione di far seguire il seguente commento:

" Dieses interessante Schauspiel hat wohl bis jetzt keine Zuschauer gefunden und so weit Referent unterrichtet ist von Obengesagten nicht bekannt. Es ist jedenfalls unbillig, den Professor Vera fast zum Mittelpunkt einer vermeintlichen philosophischen Bewegung zu machen, und Mamiani, dessen Ruhm als Dichter und Schriftsteller gewiss nicht auf Anerkennung deutscher Denkweise sich grundet [*anche perchè egli non sapeva un'acca di tedesco*], zu einem Hegelianer zu stempeln. *Man hat ferner kein Recht den Professor Spaventa, der echt wissenschaftlichen Geschmack besitzt, und vieles Bedeutende geschrieben hat, auf dieselbe Linie mit del Zio, de Luca und Mariano zustellen, Leute, die wohl keine Legitimation in der wissenschaftlichen Welt erlangt haben.* De Sanctis endlich ist nie Philosoph und immer ein Kritiker gewesen, und der Professor Tari, der hier Trani genannt wird, will kein Hegelianer sein. Quot verba, tot errores! „ Vedi *Zeitschrift f. exacte philos.*, Bd. X, p. 80.

lume rimase compiuta. In una prima puntata s'era pubblicata tutt' insieme la teoria della conoscenza e la prima sezione della logica; cioè la dottrina dell' essere (1); seguirono tre soli fogli, contenenti il solo principio della dottrina dell' essenza. Occorreva quindi al compimento di questo primo volume tutto il resto di questa dottrina e tutta la dottrina del concetto: di cui non sappiamo perchè fu pretermessa la stampa, se pure questa parte era stata già scritta. Chè gli studi dell' autore s' erano aggirati principalmente sulla Fenomenologia e sulle categorie logiche dell' essere, che qui in fatti sono acutamente interpetrate ed esposte. E poichè sono coteste le parti più importanti e difficili dell' hegelismo, grande è il pregio ed il merito del libro, benchè incompiuto, dello Spaventa.

Egli vi premise una lunga prefazione, che è una delle cose più belle uscite dalla sua penna: una specie di *confessione*, deve rifà e chiarisce tutta la sua storia intellettuale, per rispondere a coloro che già cominciavano o domandargli come mai egli rimanesse sempre hegeliano, e credesse sempre alla metafisica dopo Sadowa, e non fosse invece realista, positivista, naturalista? « Potrebbe darsi, egli rispondeva, che, senza cessar di essere ciò che era, io fossi realista, positivista, e anche naturalista, *ma non a modo di coloro che si dicono tali* ». Il naturalismo dei naturalisti *è il più feroce dommatismo che ci sia*, perchè « consiste nel prender per verità e realtà delle cose, le cose appunto quali ci si mostrano immediatamente nella osservazione e nella esperienza, o in quel grado di riflessione, che le riproduce in una forma più generale ». Il naturalismo ha ragione contro la filosofia, quando questa vuole invadere il suo campo e fare p. e. la fisica, la chimica, e mettersi, insomma, al luogo delle scienze naturali; non è questo l' ufficio della filosofia. Ma ha torto quando esso vuol essere una filosofia, e co' suoi principj immediati e indiscussi, quali i concetti della materia e della forza spiegare e costruire il mondo. Esso non è riuscito mai a spiegar l' uomo (coscienza, volontà, società, Stato) se è lecito di credere che l' uomo non sia un semplice animale. « Io me lo raffiguro poderoso come un gigante, come Briareo. Ma dov' è Giove? »

E quanto al positivismo, se è qualche cosa di diverso dal

(1) In 224 pp. in 8°, Napoli, Raff. Ghio, 1867.

naturalismo, — con cui nelle scienze naturali si confonde,— si riferisce alle scienze che concernono l'*uomo*, e vuol dire storia, aposteriorismo, l' uomo nella storia. Insomma esso è la vera espressione dell' esigenza contenuta nel vero Idealismo : l' infinita esistenza è *attività delle cose e specialmente dell' uomo.* E questo è il lato vero del positivismo. Ma la filosofia è la conoscenza delle cose nella loro *infinita esistenza*, cioè nella loro forma costante ed eterna. Come conoscenza infinita, essa non puo essere che idealismo; ma in quanto l' oggetto suo si dispiega nell' infinito a posteriori (nell' infinito naturale, positivo e meccanico anche); così il vero idealismo non esclude anzi contempera in sè il naturalismo, il positivismo e il meccanismo, bene intesi.

Ancor più notevoli ed esplicite sono le dichiarazioni fatte, già fin dal 1866 quando si udirono in Italia i primi vagiti del positivismo, nel paragrafo: *Relazione della filosofia coll' esperienza* in questo stesso libro (pp. 96-99); e poi a lungo svolte nel *Proemio* agli *Studi sull' etica di Hegel*; dove sono nettamente descritti i confini dell' esperienza, ma sono anche riconosciuti e spiegati tutti quanti i suoi diritti. Lo Spaventa non si chiuse mai in quell' astratto idealismo, che non cura nè pregia il sapere sperimentale; e fu il primo a ridersi di « certe famose costruzioni dell' universo, fatte quasi a occhi chiusi, con pochi concetti, o come direbbe Hegel, con due soli colori sulla tavolozza »; nè perciò ebbe molta stima degli hegeliani che l' attorniavano a Napoli, e che egli metteva alla pari dei giobertiani, orgogliosi della loro formula, dicendo gli uni e gli altri, per istrazio, Bramani. (1).

A chiudersi in un dommatico idealismo, ripugnava l'indole, com'ho detto, essenzialmente critica della sua mente. Già, per lui, senza una certa *scepsi* non v' ha spirito filosofico. Infatti, lo filosofia incomincia quando lo spirito non si contenta più delle cose come ci appariscono nella semplice esperienza; (2) e lo scetticismo in un certo senso era poi, a suo avviso, un elemento proprio di tutta la filosofia moderna. (3) L' idealista che crede di possedere in pugno l' universo, e di costruire con le categorie l' universo, può credere inutile o quasi l' esperienza ; e quindi il suo dommatismo. Ma lo Spaventa non ebbe mai una tale credenza; e

(1) Brama è puro essere, *vuoto* indeterminato, nella filosofia indiana.
(2) *Princ. di filos.* p. XI.
(3) In q. vol. pp. 131-2.

fece sempre lealmente i suoi conti col positivismo. Potrebbero dire i positivisti di aver fatto altrettanto con l' idealismo assoluto?

Sarebbe ozioso qui riassumere il contenuto delle due opere ora accennate, dello Spaventa; solo dirò che esse mi paiono ciò che di più profondo e di più preciso si sia scritto su queste parti del sistema hegeliano, rielaborate da una mente critica di prima forza. Ma una parte originale nei *Principii* c' è; e degna di molta considerazione, sebbene l'autore non l'abbia, per soddisfare le esigenze della sua trattazione, largamente sviluppata: intorno al valore dell'autocoscienza nella teoria del conoscere. Egli, maturando un concetto solamente accennato nella *Fenomenologia*, scopre nella conoscenza un sapere che non è più semplice *sapere*; ma, in quanto sapere, è *agire*, operare. « L'aver voluto escludere assolutamente, dice l'autore, l'elemento pratico di ogni sorta — l'aver voluto tirar dritto sulla linea retta del mero sapere ed esaurir l' una dopo l' altra ciascuna forma dei solo capere — ha reso impossibile sempre la soluzione del nostro problema; ha dato origine o ad una affrettata e illegittima negazione o ad una consimile affermazione della oggettività del sapere » (p. 64). Il processo dell' oggettivazione del sapere è per lo Spaventa un processe pratico, una vera e propria vicenda di *appetito* e di *soddisfazione*. L' appetito è la soggettività vuota (Io=Io); la soddisfazione consiste nell' oggettivarsi dell' Io; perpetua, progressiva vicenda, finchè l' oggettivazione non è veramente tale, non si completa, e l' autocoscienza non si compie in un Io, che è la negazione dell' Io naturale, e l' affermazione dell'Io universale, della coscienza infinita, in cui l' opposizione tra soggetto ed oggetto è superato. La sete insomma rinasce sempre e non si estingue veramente se non si porta alle labbra il calice dell' assoluto: ma tutto ciò non è possibile in linea di pura teoria, senza l' attività (l' *intelletto*) pratica. Togliete, dice lo Spaventa, l'intelletto pratico; fate come fa Kant, il quale dal semplice intelletto (teoretico) si eleva alla *ragione*: e voi arriverete al *concetto* dell' Incondizionale, ma non all' oggetto (alla oggettività) come l'Incondizionale. Questo concetto, dallo Spaventa lucidamente esposto, è, per nostro avviso, la chiave d'oro della nuova gnoseologia dopo Kant; ed è merito grandissimo del Nostro l' averlo rilevato e maturato nella Fenomenologia hegeliana. Esso fu pure una delle vedute più profonde di uno degli epigoni tedeschi più celebrati del filosofo di Stoccarda, gnoto certamente, per questo rispetto, allo Spaventa; dico di

Carlo Marx (1). E resta ancora da sviluppare convenientemente; chè il libro del Nostro non ci dà se non un saggio del suo possibile svolgimento in due stupendi capitoli sull'autocoscienza riconoscitiva (dove si dimostra quanto vantaggio dal concetto su accennato si possa trarre pel rapporto dei fatti etici coi teoretici dello spirito) e sull' autocoscienza universale.

A cotesti due capitoli si ricollegano gli studi sull' Etica di Hegel, a cui porse occasione lo strano quanto ingiusto giudizio pubblicato dal Mamiani nella prefazione alle sue *Confessioni di un metafisico* (1865) sulla dottrina di Hegel; condannata da lui come non solo « falsa, paradossa e bizzarra » ma sovrattutto come « funesta all' Italia quando vi ponesse gran piede », come quella che « scalza dai fondamenti il principio morale assoluto, che differisce *toto caelo* dalla utilità o dalla volontà del maggior numero degli uomini; tanto più funesta, in quanto gl' Italiani non sono Tedeschi, appo i quali là mente scapestra e il cuore sta saldo e all' anarchia delle idee mette compenso e riparo il sentimento profondo del retto e del santo ». Era la vecchia accusa del Rosmini e del Gioberti, onde s'era fatto forte nel 1855 il Tommaseo, provocando quella poco lusinghiera risposta del Nostro, che s' è vista. Questi perciò nel proemio a questi Studi del '69 scrive amaramente: « In Italia non si ha il diritto di dolersi di coloro che criticano spesso senza leggere, se i nostri maestri han dato l' esempio. Con tutta la buona intenzione di non fare l' accattabrighe, bisogna pur dire che oramai è difficile più tollerare in santa pace ciò che si vede. Nessuno, forse nè anche lo stesso Tommaseo, avea allora il dovere di leggere que' documenti che io trascriveva; ma ora, in questi tempi felici che le opere di Hegel son note a tutti e si parla dell' hegelismo come di una fase già superata in pochi mesi dallo spirito italiano, non si capisce come si possa con tanta leggerezza ripetere letteralmente la stessa accusa ». Contro questa accusa sono diretti gli Studi, dove è esposta pienamente tutta la dottrina hegeliana dello spirito obbiettivo (la 2ª parte della Filosofia dello Spirito): esposizione che, come l'autore dice nel lungo Proemio libero che vi premette, non è « nè un compendio, nè un

---

(1) Vedi il 2º de' suoi Frammenti su Feuerbach in appendice allo scritto di F. Engels, *L. Feuerbach und der Ausgang der klass. deutschen Philos.*, Stuttgart, 1895. Cfr. la mia *Filosofia di Marx*, Pisa 1899 p. 59 e sgg.

estratto, nè una parafrasi, ma il concetto — direi quasi l'imagine — che io mi son formata di essa, spiegato e definito nelle forme più essenziali in cui si individua sempre più l'assolutezza del volere ».

In esso proemio discorre argutamente e profondamente del concetto dell'assoluto nella nuova metafisica; dell'assoluto che non è più fuori del relativo, non più trascendente ma immanente, e che il Mamiani, rimasto addietro di Kant, non poteva naturalmente comprendere e scambiava col relativo stesso. Il Mamiani, dice il Nostro, « cala i ponti e si rifugia e grandeggia nella vecchia rocca, già smantellata da Kant, e da lui creduta ancora sicura e impugnabile, dell'assoluto etico trascendente, e v' inalbera ancora la bandiera dell' eteronomia del volere; sotto la quale la libertà è illusoria, e nullo il valore dell'azione morale, e oramai non militano più che i soldati del Papa; la libertà è vuoto arbitrio, indefinita capacità di volere, e il contenuto dell'azione è comando incomprensibile ed estrinseco ».

Nella esposizione della filosofia dello spirito obbiettivo, se in generale l'autore si attiene ai concetti di Hegel, sviluppa tuttavia una dottrina rinnovata nel suo spirito; epperò anche qui una volta si discosta liberamente dall'Hegel in un punto di non poca importanza, che giova mettere in rilievo per chiarire il carattere del suo hegelianismo. Chè in questo, egli fu lontanissimo dalla pura ortodossia del suo collega Augusto Vera; nè è giusto dissimulare le gravi discrepanze del loro pensiero. Non so quanta stima il Vera facesse del Nostro; certo in nessuno de' suoi scritti, pur dove sarebbe occorso, egli lo cita; e agli occhi di lui, che al pari di altre hegeliani scambiava il sistema del maestro con una religione, di cui egli fosse uno degli apostoli, lo Spaventa con le sue libere critiche doveva apparire un eterodosso o un eretico; e con la sua ricostruzione e col suo giudizio della moderna filosofia italiana tutt' altro che uno storico, degno prosecutore di Hegel (1). D'altra parte la Spaventa, la cui tempra mentale era tento diversa, non lo ricambiava di più lusinghiero giudizio. Nè anche lui menzionò mai ne'suoi scritti il nome del collega (2), e agli intimi non si peritava di esprimere la sua convinzione, che il Vera non avesse inteso

(1) Il pensiero del Vera in proposito è espresso nel volumetto citato del suo discepolo R. Mariano.

(2) Accenna a lui, senza nominarlo nei *Saggi*, p. 219 e 278 n. 3, chiamandolo *un mio onorevole collega.*

Kant e neppure Hegel pienamente. (1) Ora il Vera rimase in tutto fido nonchè allo spirito, alla lettera dell'hegelismo: non certo ripetendo *psittaci more*, anzi commentando per lo più genialmente; laddove lo Spaventa non conservò mai veramente se non lo spirito. Così avvenne nella dottrina del diritto punitivo, a proposito della pena di morte. Nel 1863, correndo voce che il governo volesse presentare al Parlamento un progetto di legge per l'abolizione della pena di morte, il Vera mandò fuori un opuscolo (2) per combattere i principii, da cui gli abolizionisti si rifacevano: difendendo calorosamente il diritto che ha lo stato d'infliggere cotal pena e la giustizia razionale di essa per la dialettica del diritto, negato nel delitto e reintegrato nella pena; la tesi insomma, sostenuta da Hegel, e da quasi tutti i suoi discepoli come il Michelet e il Rosenkranz. E come Hegel aveva notato contro il Beccaria, — che primo negò allo Stato il diritto della pena capitale, fondandosi sulla ragione che non si può presumere, che il contratto sociale comprenda anche il consenso degli individui a lasciarsi uccidere, — che questa ragione non vale, perchè lo stato non è fondato su un contratto, così il Vera s'intrattiene a discorrerne anche lui paragonando il *trovato* del Beccaria alle *utopie* del comunismo e della pace perpetua. — Lo Spaventa invece rifiuta la pena di morte, pur non dipartendosi dai principii stessi di Hegel; anzi la rifiuta in forza di questi. « La negazione assoluta del diritto — il delitto in generale— è un' azione in sè nulla, eticamente nulla. La dimostrazione *reale* di questa nullità e perciò la restituzione del diritto... è ciò che in generale chiamasi *pena* (p. 100)..... Questa restituzione è il vero *atto* della giustizia, cioè la giustizia che *prova se stessa*, dimostrando la *nullità* dell'azione contraria. Questo è il puro concetto hegeliano. Ma, osserva lo Spaventa, la negazione del diritto ha la sua esistenza nel volere del delinquente » (102) Il delitto appunto consiste nel volere soggettivo, che si afferma come tale, di contro all'oggettivo, esso è una specie di sofistica, che nega l'oggettività, e che va corretto quindi col socratismo. La pena ha ap-

(1) In una lett. inedita al fratello Silvio (Napoli, 17 dicembre 1861) scriveva: " Ieri ha proluso Vera. Io non l'ho sentito. Chi l'ha sentito e inteso mi ha detto: volgarità senza pari. Vera, io già lo sapeva, non intende che Hegel e l'intende molto superficialmente. Questo sia detto a te, solo a te ".

(2) Ristampato negli *Essais de philos hégélienne* Paris, 1864 e ne *Saggi filosofici*, Napoli, Morano 1883 pp. 37-78.

punto questo ufficio: dimostra *realmente* la nullità del delitto, affermando la negata oggettività del diritto — dove? Dove era stata negata: *nel volere soggettivo.* Altrimenti non ci sarebbe la restituzione del diritto violato. La dimostrazione deve avvenire nell' intimità del volere. Il volere soggettivo dialetticamente negato deve essere conservato e migliorato, secondo i principii della logica hegeliana. Non importa se ciò non accade nell'animo di ogni singolo delinquente. Tale però è il concetto della pena; e a tale concetto « contradice evidentemente la perpetuità della pena e la pena di morte » (105). Del Vera non si fa neppur cenno; nè il Vera ristampando più tardi il suo saggio e premettendovi una lunga prefazione, dove si torna sull'argomento (1), accenna punto al Nostro. La loro via era diversa; nè potevano incontrarsi.

Questi i principali studi hegeliani dello Spaventa, pubblicati tutti nel primo decennio del suo insegnamento universitario; che ei dedicava intanto alla illustrazione delle varie parti del sistema. Ci rimane il manoscritto autografo del corso di lezioni impartite durante l'anno accademico 1863-64. Vi è trattata l'antropologia sul disegno della prima sezione della Filosofia dello spirito. Lo Spaventa commenta in parte il testo di Hegel; ma non lo ripete *sic et sempliciter*; si serve degli studi psicologici dello Schaller, hegeliano lodato come il George dallo stesso Lange per la parte fatta, nonostante i loro concetti speculativi, allo studio fisiologico e sperimentale; (2) per il problema delle razze discute la dot-

(1) Pagg. II-XII; dove non si accenna nemmeno bel libro del prof. P. D'Ercole. *La pena di morte e la sua abolizinne dichiarate storicamente e storicamente sec. la filos. hegeliana,* Milano, Hoepli, 1875, nonostante che uno special capitolo di questo libro (pp. 244-71) fosse consacrato a confutare il Vera. Del resto nè anche il D'Ercole, pur così diligente nella sua trattazione, e sostenitore della tesi stessa dello Spaventa, cita punto gli *Studi* di questo, che par non conosca; perchè tra le varie argomentazioni schiettamente hegeliane con le quali egli tenta scalzare la razionalità della pena del capo non accenna nemmeno a quella così vigorosa ed acuta già sette anni prima messa innanzi dal Nostro. Con lo Spaventa e col D'Ercole sta quell'altro ingegnoso hegeliano. che è il prof. S. Maturi, *L'idea di Hegel, prelezione,* Napoli, 1891 pp. 71-2. n. — Sostenitore della pena capitale fu anche Vittorio Imbriani, uno de' più rigidi hegeliani d' Italia, nello scritto *Pena capitale e Duello* (estr. di pp. 28 dalla *Rivista bolognese* an. III, 1869. fasc. 3), dove pur si combatte aspramente il Vera; e prima in due articoli: *Per la pena capitale,* nella *Patria* dell'aprile 1865, n. 105 e 106.

(2) Vedi F. A. Lange, *Gesch. di Materialismus*, 3 Aufl. vol. II. p. 386.

trina dello Schelling, e si vale dei recenti studi linguistici di Max Müller. Infine, soggiunge di suo, intorno al concetto speculativo della semplicità dell'anima un' analisi della teoria esplicata dal Rosmini nella sua *Antropologia*, dimostrando come questa non differisca punto dalla dottrina di Hegel.

Di tal fatta erano tutti i suoi corsi. L'anima ispiratrice era sempre l'hegelismo; ma la sentenza hegeliana riceveva il conforto della storia ed era posta a cimento con le più recenti dottrine; infine raffrontata sempre a quella dai nostri filosofi e come italianizzata e fatta nostra. I corsi insomma rispecchiavano il carattere dell'opera scientifica del Nostro.

Proprio durante quel corso di antropologia venne a Napoli (gennajo-febbrajo 1864) Ippolito Taine, che ebbe a meravigliarsi dello spirito germanico dominante nell'Università, e nei riscontri fatti dallo Spaventa della filosofia italiana con la tedesca non seppe vedere altro se non che « l'amour-propre et les preoccupations nationales pénétrent jusque dans la spéculation pure ». Ma, ad ogni modo notava: « Les jeunes gens, le public s'intéressent extrémement à ces recherches... Tous les livres intéressants ou savants d'Allemagne, d'Angleterre et de France arrivent chez le libraire Detken; les plus solides ouvrages de phisiologie, de droit, de linguistique, surtout de philosophie trouvent là des acheteurs; (1) sa boutique est le soir une sorte de club litteraire et scientifique.. Ils sont en ce moment dans toute l'ardeur de la production et de la renaissance ». (2)

---

(1) Il 14 marzo 63 Bertrando Sp. scriveva a Silvio: " Mi sono rifatto già della spesa per la stampa di quel libro (*Prol. e intr.*); anzi ci ho guadagnato qualcosa, e ci guadagno sempre. „ In Italia !

(2) *Voyage en Italie*, 4. ed. Paris 1880, I, 89 e seg. Venne a Napoli quello stesso anno (1864) e vi rimase buona parte anche del seguente un giovane hegeliano tedesco, discepolo del Michelet, Teodoro Straeter, che frequentò le lezioni dello Spaventa, del Tari, del Vera. e scrisse nove *Briefe über die italienische Philosophie* (pubblicate dal *Gedanke*, 1864, Bd. V, Hft. 4; e 1865, Bd. VI, Hfte 1, 2, 3, 4); nelle quali dopo avere, con le prime tre, informato i tedeschi dell'insegnamento dei tre filosofi anzidetti, e specialmente del Nostro, si fa nelle seguenti a riassumere sulle orme di questo, spesso traducendo le sue pagine, la storia della filosofia italiana dal Risorgimento in poi. Egli scrisse giustamente: Wenn Spaventa und Tari an der Universität Neapel etwa diejenige Richtung repräsintiren, welche in Deutschland Kuno Fischer und seine Schüler, und die ich in Ganzen un Grossen am Liebsten bezeichnen möchte als eine kritische Revision der Hegel' schen Dialektik von der kantischen Philosophie aus, die denn doch ihre unverlierbare Grundlage ist und bleibt: so erscheint A. Vera dagegen als der wurdige Italienisch-Franzö-

Lo Spaventa, per altro, in questo periodo non attese soltanto agli studi e all' insegnamento. Già nel febbrajo del 1861 era stato nominato membro ordinario del Consiglio superiore dell'Istruzione pubblica, carica poi mantenuta con somma autorità e competenza fino al fin delia vita: eletto dal Governo prima, e poi dai colleghi, quando ne passò a costoro la facoltà. Come membro di esso Consiglio, nel gennajo del 1866, ministro il Berti, fu delegato all' ufficio di Provveditore agli studi nella provincia di Napoli. Accettò; ma non era uomo da burocrazia. In una lettera del 19 giugno 1868, accennando appunto a questo ufficio, scriveva al fratello: « Sono di cattivo umore; arrabbiato contro non so chi; contro tutti e tutto. Fatico come un asino abbruzzese, e meno fortunato del mio prototipo, non conchiudo nulla ». Così gli pareva: nella confusione delle amministrazioni la sua mente avvezza al rigore del pensiero scientifico si vedeva come smarrita. In questa lettera si lagna che lo si incaricasse di compilare certe proposte, senza dirgli con qual *criterio*, con qual *norma* o *ragione*. « È vero che si sono richiesti degli *elementi*, da cui deve risultare il criterio: anni di servizio' numero degli alunni, ecc. Ma il criterio non è i suoi elementi; e se deve essere comune e costante, bisogna enunciarlo chiaramente e non già proporlo come un problema alla intelligenza e coscienza individuale. » E continua così in una critica spietata dei metodi senza metodo usati dal ministero. Questa lettera, come ognun vede, è caratteristica; e ogni commento guasterebbe. Ma per un'altra ragione ancora egli non doveva esser molto contento di quel suo posto: per quella sua rigidezza di giudizio morale e fer-

---

sische Abdruck desjenigen Typus, den wir in Deutschland gegenwärtig " die Alt-Hegelianes „ oder auch " die Ortodoxen von der strengen Observanz „ zu nennen pflegen „ Lett. III, *Ged.*, VI, 2. p. 123. Ma il sig. Straeter disse anche molto male di Napoli, delle sue donne ecc.; onde il bizzarro V. Imbriani gli scrisse contro un vivacissimo articolo, che incomincia: „ Un dottorucolo di non so che Università in non so che bicocca di Germania. capita nella nostra metropoli, guarda per un poco a bocca spalancata questa tumultuosa attività che non gli è dato capire, presenta la sua faccia bionda e paffuta qua e là, ed è ricevuto con quella cortesia che noi sogliamo adoperar sempre verso forestieri. E poi sapete che fa? prende un fogliaccio di carta... „ Del curioso seguito può dare un'idea il titolo dell'art.: *Le parole di T. S. sulla filos. italiana giudicate da Graziella Crestaina e V. Imbriani* (estr. dalla *Patria*, Napoli, 1865?) L'Imbriani scrisse sullo Spaventa anche nel libro: *Dell' organismo poetico e della poesia pop. ital.*, Napoli. MDCCCLXVI pp, 18-22.

mezza di carattere, qualità che ben di rado trionfano nelle pratiche amministrative. Parlando della recente istituzione dei delegati scolastici, nella lettera citata egli narra: Fra i Delegati «ce n'è uno, che era Ispettore e fu destituito dal Ministero per pubblica immoralità. Quando io ripresi l'ufficio, accortomi della cosa, lo ricordai al Ministero mandandogli copia de' documenti che egli stesso mi avea mandati, Il Ministero non ne ha fatto nulla».

Tuttavia lo Spaventa, come provveditore, se non ebbe agio di far sempre tutto il bene che avrebbe voluto, del bene ebbe certamente a farne; di quello che non può aspettarsi se non dagli uomini rarissimi, della mente e dell'animo di lui. E quando il 31 marzo 1870, per propria rinunzia, cessò dall'ufficio, non ebbe bisogno di venir meno alla sua abituale schiettezza quel bravo pedagogista che fu E. Fusco per lodare « l'ingegno, la prudenza, l'imparzialità e la fermezza, con cui lo Spaventa aveva sostenuto per non breve tempo, ed in mezzo e difficoltà, che non hanno pari in altra città d'Italia, il delicato e fatigoso incarico » (1). L'amico De Meis, quando seppe l'anno innanzi che egli aveva mandato al Ministro la rinunzia, se ne congratulava vivamente con lui; perchè avrebbe potuto meglio attendere agli studi e più giovare con questi all'Italia. Invero, l'operosità dello Spaventa mai fu più solerte che in questo periodo del 1866-70. Ma egli si stancava delle tante piccole miserie inflittegli da un tale ufficio. « Mi ci ammazzo e ci divento stupido » scriveva al fratello il 10 marzo 69: « Voglio tornare a' miei libri e a' miei studi, valgano ciò che valgano » (2).

---

(1) Vedi *Il Progresso educativo*, effemeride mensuale diretta da E. Fusco (in Napoli) an. II. aprile 1870 p. 93.

(2) Son vecchie le accuse dei giobertiani contro l'intolleranza dello Spaventa, il quale avrebbe combattuto ad oltranza i non hegeliani, chiudendo loro innanzi ogni adito agli insegnamenti liberi e ufficiali dell'Università e in altri modi perseguitandoli, come giudice nei concorsi, membro del Consiglio superiore e come Provveditore. Sarebbe inutile raccogliere il ricordo di quei pettegolezzi, se tra gli studiosi italiani non ci fossero pur troppo gl'ingenui, pei quali non è mai soverchia ogni avvertenza. Così l'avv. prof. G. M. Ferrari, nella relazione per la cattedra di filosofia nel *R. Liceo Vittorio Emmanuele II di Napoli all'esposizione universale di Parigi del MDCCCC* (Napoli, MDCCCC), dove fa la scoperta di parecchie diecine di *insigni, grandi, profondi* filosofi italiani viventi, non dubita di riparlare di " un atto di prepotenza e d'intolleranza scientifica dello Spaventa, pezzo grosso della Consorteria, deputato al Parlamento e fratello di deputato, professore autorevolissimo all'Università, provveditore agli studi per lo prov. di Napoli, ecc. ecc. (due

## VI.

Nel marzo del 1870, quando si liberò da quell' ufficio, Bertrando era candidato alla deputazione politica nel collegio di Gessopalena (circondario di Lanciano). Il prefetto della provincia (di Chieti) s'adoperava invece in favore di P. Villari. Ma intervenne il Lanza, allora ministro dell' interno e presidente del Consiglio; la candidatura del Villari fu riportata al collegio, anch' esso vacante, di Guastalla; e a Gessopalena riuscì il Nostro (1). L' intervento del Governo, quando a capo di questo era un Lanza e il candidato chiamavasi B. Spaventa, non va ricordato per la sola verità storica, ma per l'onore altresì che ne ridonda al Governo e al candidato. La vita parlamentare del Nostro, si fa presto a raccontarla Dopo la X^a, fu rieletto nell' XI^a e nella XII^a legislatura; non pronunziò mai nessun discorso, nè fece parte di commissioni (2). Venne l' infausto 18 marzo 1876, cui successero nello stesso anno quelle elezioni generali, in cui, come disse felicemente il Bonghi alle esequie del Nostro, al paese non parve più che l' onore di rappresentarlo spettasse ai migliori. Ed egli si ritrasse quindi per sempre dalla vita politica; alla quale dicemmo già com' egli, con quella sua indole ombratile, non fosse nato. L'occasione, in cui sarebbe stato ben opportuno ch'egli prendesse la parola, alla Camera ci fu: la discussione del progetto di legge per l'abolizione delle facoltà teologiche, negli ultimi giorni dell'aprile 1872. Ma non sappiamo se gli acciacchi onde fin dal 1869 cominciò a soffrire la sua

ecc. sono del Ferrari). E si tratterebbe di questo: che l'ab. Felice Toscano nel 1867 da prof. di filosofia nel liceo sullodato fu promosso a Preside del " M. Pagano „ di Campobasso. Questa sarebbe la colpa: una promozione! — Ma il Ferrari, che tanto si sbraccia a decantarci i meriti del suo predecessore, conosce davvero il di lui *Corso elementare de filos. del diritto* e le altre opere, *monumenti di rettitudine e di sapienza*? Certo se tolleranza scientifica vuol dire affidare i più importanti insegnamenti agl' ignoranti, lo Spaventa inclinò assai all'intolleranza. Le stesse accuse del Ferrari avevo lette nel volume *Galluppi e la filos. italiana* pel dott. V. Pagano (Nap., 1897), riprovato (vedi ivi p. 116-7) dal Nostro in un concorso di filosofia del diritto. Ma a chi legge quel libro l'a. apparisce più che un ignorante, un cervello, diciamo così, troppo disordinato!

(1) La sua elezione fu notificata alla Camera e convalidata l' 11 aprile 1870, come desumo da una lettera di Silvio al fratello, da Firenze, 12 aprile.

(2) Colgo l' occasione per ringraziare l' amico on. Vincenzo Saporito, che ha avuto la cortesia di accertarmi queste notizie, facendo riscontrare gli atti ufficiali della Camera dei Deputati.

salute, gl' impedirono in quei giorni di muoversi da Napoli. In una lettera del 17 marzo '69 scriveva al fratello: « Sento un dolore al cuore, che ho sentito qualche volta anche negli anni passati; ma ora è più sensibile e molesto ». Poi, abbandonate le fatiche del provveditorato, non risentì più questo dolore per alcuni anni; ma di quando in quando fu afflitto dalla gotta, che lo costringeva a passare i giorni sdrajato sur una poltrona.

Tuttavia, per quanto potè, egli non cessò mai dalla sua operosità scientifica; chè l' ardore gli si veniva raddoppiando con gli anni, via via che venivano in moda fra noi nuovi indirizzi o si riaffermavano vecchie idee e concezioni già dal Nostro combattute come funeste alla scienza e allo spirito italiano. È della fine del decembre 1869 quella fiera risposta del Carducci al critico del *Diritto* (giornale che si pubblicava allora a Firenze) pel suo *Inno a Satana*: « Per intanto voi avete costà in Firenze un ministro proprio del *Diritto* [C. Correnti], e il suo *positivista* segretario [P. Villari], che imposero l' obbligo della dottrina cristiana a tutte le scuole elementari. Per intanto voi avete costà in Firenze, e sempre nella veneranda badìa del conte Hugo, ove il ministero dell' istruzione risiede fra due chiese, voi avete degl' impiegati così detti superiori, che ai filosofi hegeliani i quali vanno a render loro visita, impongono il rispetto della religione cattolica (1). Per intanto voi avete costà in Firenze, e sempre nella veneranda Badia, persone le quali nelle conferenze magistrali sonosi studiate di mandar persuasi i professori liceali di filosofia che nell insegnamento filosofico il mistero almeno della trinità e quelli della incarnazione e della redenzione (e perchè non anche gli altri?) bisognava pure ammetterli e sostenerli. Per intanto voi avete costà in Firenze la semi-officiale filosofia ortodossa del signor Augusto Conti, la quale sotto forma di ristretti

(1) Impiantandosi a Roma nel 1871 un'università regia, Francesco Fiorentino, eletto allora deputato, desiderava esservi trasferito, per insegnarvi la filosofia della storia; e il Correnti dapprima gliene offerse spontaneamente la cattedra. Ma il 19 aprile il Fiorentino scriveva al Nostro: " Ieri parlai col dormiente ministro, il quale dopo le solite appellazioni di ateo e di reprobo egheliano, mi confermò che a Roma intende mandare i credenti, ed i Mamianisti (frase di conio correntiano)... Il Correnti... scettico ed incerto! „ E in un'altra lett. del 18 maggio: " E tu sai che il Correnti coi suoi sbadigli è un ministero prezioso, e caro ai cretini ed ai ciarlatani, purchè però si dia addosso agli hegeliani, non nemici, ma negatori ostinati di Dio „.

eleganti a pochi soldi vola, svolazza e si volatizza nei cervelli giovanili per le scuole italiane... Ed intanto, costà in Firenze ed altrove, ove la buona scuola lavora, avete mitriato *nuovo poeta* d'Italia il signor Giacomo Zanella, che della scienza si fabbrica scale per l'assoluto e che facendo inchino alla ragione battezza l'eleganza pagana di Virgilio e Catullo nelle pilette delle chiese di Maria (1). » — Questa pagina è buon documento delle idee dominanti in Firenze capitale del Regno; che eran poi le vecchie idee della scuola di Gino Capponi. A Firenze allora risorse l'*Antologia* ( 1866 ), dove tali idee trovarono un organo potente di diffusione. Fondossi una società di autori-lettori col medesimo intento. Il paolottismo rifioriva, con l'opportuna alleanza del positivismo, che P. Villari, passato dall'Università di Pisa all'Istituto fiorentino (pieno d'abati) cominciò a propugnare in un corso di lezioni, che diedero materia poi a uno scritto rimasto famoso. Il positivismo, infatti, dichiarando insolubili i problemi più ardui della metafisica, ne faceva una girata, espressamente o tacitamente, al curato; e il libero pensiero. proprio sul rinascere, veniva così ad essere assalito di fronte e alle spalle. A B. Spaventa parve che l'Italia, già fatta o quasi fatta, si tentasse di disfarla e rifarla o farla davvero a un certo modo, che a lui non poteva piacere; a lui, cui tanto era costata la libertà del pensiero e che della storia italiana aveva quel concetto che conosciamo. Perciò nel maggio 1868 scrisse una sdegnosa lettera ad A. C. De Meis, che si pubblicò nella *Rivista bolognese* col titolo: *Paolottismo, positivismo, razionalismo*. Vi menò attorno fieramente la frusta, con ira ed arguzia più che barettiana, heiniana.

Ed egli e i suoi amici hegeliani di Bologna, il De Meis e il Fiorentino, fecero disegno di contrapporre una loro rivista all'*Antologia* di Firenze. La *Rivista bolognese* non aveva nessun colore; e lo Spaventa fin dal gennajo 1856 contro la *Rivista contemporanea* di Torino aveva osservato che « il maggior difetto d'una rivista è di non avere la coscienza d'un principio e d'uno scopo determinato. » E questo principio e questo scopo ora veniva chiaramente additato e determinato dagli avviamenti della cultura italiana. Ne parlò col Settembrini e col Vera; ma a Napoli, — come egli poi scriveva al De Meis, — tutte le teste son

---

(1) *Polemiche sataniche* in *Confess. e battaglie* serie 1ª, Roma, 1888, pagine 79-81.

monadi, e monadi leibniziane, non herbartiane; cioè nè anche è possibile tra loro quella *zufällige Ansicht*, che è ammessa dall'Herbart tra le sue monadi. Ma, venuto a Napoli (nov. 1871, alla cattedra di filosofia della storia) il Fiorentino, la rivista potè sorgere per la cooperazione d'amendue e di quell'altro battagliero hegeliano che fu V. Imbriani. Le pratiche andarono da principio per le lunghe; quando intervenne un fatto, che fece, credo, esso rompere ogni indugio. Nella *N. Antologia* si era pubblicata durante il 1867 la vita del Bruno di D. Berti, poi raccolta in un volume, pei tipi del Paravia: lavoro importante per gl'importanti documenti veneti, che in esso vennero a luce, e anche per la diligenza onde vi erano raccolti e illustrati i più minuti particolari della vita del Nolano; ma scritto con uno spirito il più alieno dalla filosofia di lui, da un buon cattolico; che giudicando quella filosofia, ve ne contrapponeva una da lui detta *cristiana*, e con questa faceva giustizia non del Bruno soltanto, ma e dello Spinoza, del Kant, dell'Hegel. Lo Spaventa non riconobbe in quella *Vita* il suo Giordano Bruno; e ne scrisse una critica, che inviò, non so se per ingenuità o per malizia, alla stessa *Nuova Antologia*. L'articolo dapprima fu accettato e mandato in tipografia; ma, composto, fu rimandato con buone parole all'autore insieme con le prove di stampa. Si scusava il direttore osservando che egli non poteva *screditare* uno scritto già comparso nella sua rivista; che aveva sperato si potesse addolcire qualche frase negli stamponi; ma che poi, rileggendo l'articolo, s'accorgeva che tutto il tuono se ne sarebbe dovuto mutare (1). Questo fatto avvenne nel giugno 1871; e già il 31 luglio 1871 il De Meis scriveva al Nostro: «Dunque finalmente ci siamo. Il titolo del giornale non è niente di particolare e di significativo (2). Ma forse per questo è meglio di qualunque altro. Si sarebbe potuto dire *Antologia napolitana*, ma c'era l'inconveniente di mostrare un'intenzione di rivalità con quella di Firenze. È meglio lasciar parlare al fatto che al titolo.»

Ma l'osservazione gettata là da De Meis non cadde nel vuoto; perchè la nuova rivista, il cui primo fascicolo per colpa dei tipografi potè uscire soltanto nel gennajo 1872, portò

---

(1) Da una lettera del Protonotari (Firenze, 5 giugno 1871) a un amico dello Spaventa, fra le cui carte essa ritrovasi.

(2) Il titolo annunziato in un *Manifesto* era: *Rivista di filosofia e lettere*.

il nome di *Giornale napoletano di filosofia e lettere*; e fu davvero un'affermazione di quei principii onde l'università napoletana s'era fatta dal 60 ardita propugnatrice, — grazie agli hegeliani, — contro le guaste tradizioni cattoliche italiane. E primo articolo del primo fascicolo fu la critica del libro del Berti. Con essa uscirono un dialogo saporitissimo del Fiorenti contro quella tal *Filosofia elementare delle scuole del Regno*, ordinata e compilata doi proff. A. Conti e V. Sartini, contro di cui se l'era presa, come s'è visto, anche il Carducci; e un articolo dell'Imbriani: *Un preteso poeta*, cioè Giacomo Zanella, il *nuovo poeta* del Carducci, per tale annunziato e laureato da Isidoro del Lungo nella *N. Antologia* (1). L'Imbriani, — cui troppe volte il principio critico cangiossi in pregiudizio e l'amore incondizionato del vero e dell'onesto in passione — passò di certo il segno nella sua diatriba; ma disse molte cose vere e degne di essere ricordate ben più che oggi non siano. Tutto il fascicolo riuscì pertanto una franca ed alta protesta contro la *buona scuola* fiorentina; e lo stesso indirizzo seguirono tutti gli altri (non molti) che vennero appresso. Collaborarono coi tre direttori per la filosofia Donato Jaja, Filippo Masci, A. C. De Meis, Pietro Ragnisco, e F. Tocco; che vi diedero ottime prove dell'efficacia dell'insegnamento del Nostro e del suo Fiorentino.

Degni di esser qui ricordati sono gli articoli che lo Spaventa vi scrisse sulle *Psicopatie*, a proposito d'una lezione di S Tommasi, medico insigne e mente acutissima di filosofo. Nei quali, avendo cominciato a discutere le idee espresse dal Tommasi sulla malattia in generale, e su quelle in particolare dell'anima, egli si dilungò poi in uno studio profondo intorno alla natura di questa. Il Nostro vi rigetta esplicitamente il dualismo d'anima e di corpo. Ma « io non sono materialista, egli dice; confesso umilmente di non avere questo coraggio»; « il materialismo, quale che sia la sua forma, non solo non basta all'esigenze da cui è nata *la dottrina cartesiana* dell'anima sostanzialmente ed essenzialmente diversa dal corpo, e non rende ragione della differenza di fenomeni psichici dai somatici, ma non prova nè meno, come pretende, per via dell'esperienza l'insussistenza della dottrina stessa. Supponiamo pure ch'esso sia riuscito felicemente con una serie di esperimenti ad assegnare per

(1) Vedi nel fascic. di settembre 1868 (vol. IX, pp. 129-45) l'art. *Un nuovo poeta.*

ogni stato dell'anima, per ogni modo dell'attività sua, uno stato corrispondente del corpo... Si può concludere da ciò, che appunto tale stato del cervello *produca* solo l' attività psichica, senza che questa sia sorretta e portata da un ente particolare (1)? » Lo Spaventa osserva che la conclusione esorbiterebbe da ciò che è contenuto immediatamente nel fatto: cioè la semplice corrispondenza tra stati psichici e somatici, ammessa anche dai cartesiani. E quand'anche questa corrispondenza si dovesse spiegare come *dipendenza*, per modo che ogni spontaneità dell'anima si riduca a una mera illusione, questo non proverebbe che l' anima non è un ente particolare, e coincide col corpo. Quindi l' autore si fa ad esporre il proprio concetto della relazione di anima e corpo; concetto, da cui sono ancora molto lontani, annaspando nel vuoto, quanti oggi, appellandosi al famoso parallelismo, si chiudono nel più antifilosofico dommatismo; e, accettando tutti i risultati della cosidetta psicologia sperimentale, non sanno altrimenti sottrarsi al materialismo che ripetendo a sazietà non coincidere il fatto psicologico col fisiologico. Non coincide; ma qual rapporto ha con esso? Questo è il punto.

Il cervello è organo del pensiero; ma non lo è, come il polmone della respirazione e il cuore della circolazione; perchè nel caso del cervello la funzione *sorpassa* l'organo; la funzione cerebrale, l'attività psicologica si organizza, laddove l'organo rimane al di sotto di un tale organismo, come i molti restano inferiori all'unità che li unisce. Questo organismo consiste nell' energia e nell' atto della individualità, che è come un tutto indivisibile, che si raccoglie e conchiude in se stesso: il *senso di sè*; che non è un' entità a sè, ma un *processo*. In questo senso di sè consiste quel raccoglimento, quell' unificazione delle proprie parti costitutive, che è propria dell' *individuo*. L' individuo è essenzialmente soggetto. L'anima è reale, infatti, e acquista la sua immaterialità e semplicità, quando arriva al senso di sè, quando si organizza. « Semplicità, immaterialità non è nulla senza la materia: supera, invece, la materia; ed è quella che è, solo in quanto la supera. Qualcosa di analogo, ma di meramente analogo, a questa distinzione e insieme intima connessione d'anima e corpo, noi lo vediamo in tutti i processi della natura, giacchè materia come nuda materia, senz'altro, senza una certa attività ideale, non ve ne ha punto. Ma

(1) *Giorn. nap.*, I, 357.

l'attività ideale non è corpo animato, che sente se stesso, se non dove è il processo della individualità organica » (p. 375).

Questa dottrina, conforme all' antropologia hegeliana lo Spaventa conferma con sagaci analisi e con l'esame delle più recente teoriche, rifacendosi da un notevolissimo scritto del Bernard sulle *Funzioni del cervello* (1). Egli non sentì mai il bisogno di abbandonare le sue intuizioni filosofiche per effetto degli studi scientifici, biologici e fisiologici che si son venuti facendo dal 60 in poi: da lui seguiti sempre con vigile interesse e tenuti debitamente in pregio.

Importante e degno di considerazione è il suo atteggiamento verso il darvinismo, acerbamente combattuto da altri hegeliani, p. es. dal Vera (2). Egli accettò presto questa nuova intuizione della natura. Già nella memoria su la *Dottrina della conoscenza in G. Bruno* (1865) diceva, che nella vita della natura « non ogni mutazione o accidente merita il nome di *nuovo*, ma solo quello che divenendo costante ha la potenza di modificare internamente il tutto, di cui faceva parte; e produrre un' altra forma organica, una nuova specie (3) ». E anche in quest'accettazione del trasformismo naturale il Nostro opponevasi agli insegnamenti di Hegel; il quale nella *Filosofia della Natura* rigetta il trasformismo, non ammettendo la evoluzione reale, naturale, ma soltanto la ideale. Pel filosofo tedesco il processo appartiene all' Idea assoluta, che si sviluppa nelle idee. Chi dice natura, dice *esteriorità;* esistenze *separate* le une dalle altre; ond' è impossibile che l' una si trasformi e diventi l' altra. — Ora lo Spaventa non critica qui l' hegelismo con un principio estraneo: anzi intende trarre le conseguenze necessarie de' principii stessi di Hegel. Questo rifiuto del trasformismo è una contraddizione, — egli dice. — nell' hegelismo. L' idea è sviluppo, secondo questo sistema: orbene lo sviluppo sarà *ideale* per l' idea logica; ma l' idea come natura non è pura idea logica; è idea come *esteriorità*, dice Hegel; o meglio, è idea come *estrinseca* a sè; e come idea estrinseca a sè deve perciò svilupparsi. L' idea si estrinseca nei particolari; ora i particolari variano; e variando essi, varia il tipo; varia cioè l' idea, che di forma in forma procede svilup-

---

(1) Vedilo nella *Revue des deux mondes* del marzo 1872.

(2) V. *Il Problema dell' Assoluto*, parte II, per A. Vera, Napoli 1865 (estr. dal vol. XIII degli Atti dell' Acc. delle scienze mor. e polit. di Napoli) §§ XV e XVI.

(3) V. *Saggi*, p. 231.

pandosi sempre. La *lotta*, dice il Nostro, è come la *vis* della idea, che corre alla sua vera forma (1).

Ma se l'errore di Hegel è di considerare quasi l'idea senza l'esteriorità, cioè senza il meccanismo; errore della più parte de' darvinisti era, secondo lo Spaventa, di non ammettere altro che il meccanismo, e di non pensare affatto all'idea, anzi di non volerne punto sapere, rifiutando la tendenza alla forma finale. Ad Hegel e agli hegeliani lo Spaventa parla chiaro: « Senza meccanismo è impossibile la spiegazione della natura; e non si fa altro che ripetere e applicare le forme logiche ai fenomeni naturali. Nella stessa scienza dello spirito, separata ma non annullata la esteriorità, senza il meccanismo non potrebbe essere compresa l'evoluzione. P. es. nella psicologia non basta dire: dal *concetto* dell'intuizione deriva quello della rappresentazione e da questo quello dell'intendimento, ma mostrare come, data la *serie* delle intuizioni, nasce la rappresentazione e data quella delle rappresentazioni nasce l'intendimento. Qui è il valore della psicologia herbartiana; e in generale del così detto *associazionismo* (2) ». E il concetto della derivazione di una forma dello spirito dall'altra il Nostro l'aveva affermato fin dal 1855 contro le false critiche che il Cousin e la sua scuola facevano del sensismo (3). Ma l'evoluzione egli voleva intendere come trasformazione d'una sempre identica attività; non come passaggio da una forma a un'altra, intese come entità per sè e indipendenti l'una dall'altra, come vorrebbe Herbart. Ed ascriveva perciò a gran merito del Lotze, di avere, dopo Herbart, tentato di conciliare il meccanismo con la finalità.

Lo stesso concetto sostenne egli verso il darvinismo, nella *Legge del più forte* (1874) e nell'opera: *Esperienza e metafisica*. In quella memoria tentò dimostrare che la teoria della elezione naturale non può fare a meno del concetto della finalità. La legge del più forte (il quale, perchè più forte, vince il più debole) non è una legge meccanica; perchè in meccanica quando una forza ne vince una minore opposta, perde di sè l'equivalente della forza vinta; laddove il più forte della natura non perde nulla della sua

---

(2) Vedi l'aggiunta alla memoria: *Esame di un'obbiez. di Teichmüller alla dialettica di Hegel* (1882), in questo vol., pp. dove sono trascritte alcune considerazioni da " scartafacci di parecchi anni fa „ come dice l'A.

(2) In q. vol. pp. 275-76.

(3) Vedi anche in q. vol p. 268.

forza, vincendo il debole; anzi diventa ancora più forte. Più forte vuol dire migliore in un certo modo; e la lotta naturale conduce a un aumento di bene, a un *vantaggio*: ora, questo è un concetto teleologico. Ma pregio grandissimo del darvinismo è di avere cangiato il concetto della finalità; non è più la finalità kantiana puramente regolatrice, estrinseca ai fenomeni; ma è finalità costitutiva, oggettiva, immanente nei fenomeni stessi.

La elezione naturale è fondata sul concetto del *vantaggio*: si fissa e si eredita la variazione vantaggiosa. Ma vantaggiosa è la variazione utile, favorevole all'esistenza del vivente; e il concetto del vantaggio, cioè il fondamento stesso del darvinismo si riduce a quello della relazione tra la *forma* dell'organismo (mezzo) e l'*esistenza* di esso (fine), tra gli stati e l'ente; a quello insomma della vera relazione concreta che non è semplice entità senza stati (vecchia metafisica); ma non è nè anche stati senza entità (puro meccanismo: Herbart). Per es. l'Io Herbartiano è, dice l'autore, un dramma che si rappresenta nell'anima, ma non lo rappresenta l'anima. Herbart dimentica del tutto quell'attività che pure egli stesso attribuisce all'anima: l'attività autoconservativa (*Selbsterhaltung*). Ora questa relazione degli stati con l'ente, — che non è certo oggetto di esperienza, — è la fonte della nuova metafisica: ed è appunto il vero problema della Logica di Hegel: cioè «intender non l'ente per sè senza gli stati suoi, nè gli stati senza l'ente, ma come l'ente mediante i suoi stati, si fa quello che è. Tale è il ritmo dell'essere, dell'essenza e del concetto. E se ciò che dico è vero, può darsi che lungi dall'essere cosa vecchia oramai, la metafisica hegeliana sia come una profezia, cioè l'organismo e la correzione anticipata della scienza della moderna esperienza».

Sopra questo problema si travagliò negli ultimi anni della sua vita la mente dello Spaventa: la critica dell'empirismo e la dimostrazione della necessità indistruttibile d'una metafisica come compimento dell'esperienza; finchè nell'anno 1881-82, cominciò ad esporre i risultati delle sue meditazioni in un corso di lezioni, che formarono poi l'opera postuma: *Esperienza e metafisica* (1). Di due capitoli di

(1) Nel Sommario della 1ª lezione il 29 novembre 1881 dallo stesso Spaventa dettato agli scolari era detto; " Oggetto del nostro corso: Esperienza e metafisica "; come rilevo dai quaderni di uno di quegli scolari, il sig. E. Petroni.

questa (il 2° e il 12°) il 2 aprile e il 2 luglio 1882 lesse il sunto all'Accademia delle scienze morali e politiche, ne' cui Rendiconti stampò le rispettive note: *La sintesi a priori e il nesso causale* e *Un luogo di Galilei* (1).— Ma la critica dell' empirismo accennata specialmente nella prima di esse si riconnette con una importante memoria, pubblicata due anni innanzi: *Kant e l'empirismo* (2). Si tratta appunto di questo: l' empirismo moderno può riuscire a negare e risolvere l'apriori kantiano, quella radice del nuovo assoluto metafisico? Lo Spaventa rileva gli equivoci, in cui si suol cadere nella critica dell' apriori; da Locke, — con la sua riflessione non meno innatista di Cartesio, — il quale combatte costui, appunto perchè non intende che le sue idee innate non sono *concetti*, ma *attitudini* innate; fino al nostro Mamiani e a quasi tutti gli avversari italiani di Kant, che ne combattono l'apriori quasi un gruppo di concetti universali belli e formati prima dell' esperienza.

Che cosa è l' apriori kantiano? A dichiararlo coi testi del Kant, l'autore si rifà dalla celebre lettera all' Eberhard, dov' è esplicitamente negato che la Critica ammetta rappresentazioni *innate*, e detto che essa « le considera tutte, siano intuizioni o siano concetti, come acquisite »; talchè l'apriori non sarebbe altro che *acquisizione originaria di ciò che prima* (di essere acquisito) *non esisteva*. L' anima, stimolata dall'impressione, produce, funziona, agisce; e questa sua produzione o funzione è il suo acquisto; originario, perchè tal suo atto è la stessa natura dell'anima: è l'atto suo proprio. Originaria dell'anima è, pertanto, la sua costituzione e la sua funzionalità. Perciò sono vani, secondo lo Spaventa, tutti gli sforzi dello cosiddetta psicologia genetica per mostrare la derivazione di ciò che il Kant ritenne innato; perchè non si fa distinzione tra materia dell'atto e la forma dell'atto; per es. nella questione dello spazio, tra la rappresentazione particolare e determinata dello spazio, e quella che si potrebbe dire semplicemente la *spazialità*, cioè la funzionalità, l'attitudine propria dell'anima, che presuppone le sensazioni, solo in quanto *attuale*; in quanto cioè da attitudine si fa atto. Ora gli empiristi costruiscono la determinata rappresentazione particolare di spazio, appunto perchè presuppongono la spazialità, che è il vero,

---

(1) Vedi in q. vol. pag. 379 e 383.
(2) Vedi in q. vol., pp. 81-114.

apriori kantiano; e credono per un equivoco di aver superato Kant, quanto non l'hanno per anco inteso.

Lo stesso dicasi della sintesi a priori, pel problema della causalità, dal Comte affatto negata, come già prima di Kant da D. Hume: perchè il Comte riduce il concetto di causa a quello di un semplice precedente costante: ammette il *post hoc*, ma rigetta il *propter hoc* cioe la vera causalità; laddove Stuart Mill aggiunge la determinazione: *incondizionale*, e dà quindi alla causalità il suo giusto valore, pure pretendendo di ricavarne il principio dalla esperienza. È un'illusione, secondo lo Spaventa. L'esperienza, perchè possa avvenire, presuppone sempre la sintesi a priori, che non è un'anticipazione dell'esperienza, ma la essenza, la struttura o costituzione stessa dell'anima o del cervello: la sua funzionalità.—Ma, dicono i nuovi empiristi, questa stessa struttura o nucleo originario della conoscenza è un resultato dell'evoluzione biologica; e perciò esso stesso è a posteriori, Va bene: ma a posteriori, non dunque rispetto all' esperienza, ma a ciò che è prima d' ogni possibile esperienza; rispetto alla quale rimase sempre un *a priori*. E già fin dal 1868 nella lettera al De Meis non aveva definito altrimenti l'apriori: « la *potenza nuova* della natura, la *potenza umana*, quale risulta e si concentra e s'individua da tutta la sparsa attualità antecedente, e perciò è insieme un assoluto a posteriori » (2). L'apriori kantiano, il nuovo apriori della filosofia moderna, è tale rispetto alla critica della conoscenza; e il male è appunto confondere questa scienza con la psicologia, o peggio, con la biologia. La domanda che si propone la biologia: com'è nata la potenza umana, quella funzionalità originaria in cui consiste l'apriori di Kant, non

---

(1) Il Tocco (*L' analitica dei principii* in *Filos. d. scuole ital.*, 1880 XXII, 132) osserva che già fin dal 1770 nella memoria *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Kant aveva rigettato l' innatismo che rifiuta nel passo citato e commentato dallo Spaventa della risposta all' Eberhard, — che è di venti anni dopo. In quella memoria infatti si legge: *Prius autem* (cioè l'opinione del *conceptus connatus*) *quia vim sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis, non temere admittendum est*„; *Opp.* Rosenk., I, 325. “ Questo passo, avverte con ragione il Tocco, si riferisce veramente ai concetti, di spazio e tempo, ma della categoria si potrebbe dire a maggior ragione: “conceptus acquisitus... sed ab ipsa mentis actione secundum perpetuas leges senso suo cardinante „ — Il passo stesso era stato citato dallo SPAVENTA nella *Filos. di Gioberti*, p. 210 n. 2.

(2) Vedi in q. vol, pag.

interessa il critico della conoscenza, che a questa deve guardare, nè può parlare d'apriori e aposteriori se non rispetto ad essa. Quale che sia la soluzione del biologo la natura umana *nasce*, e, poichè è nata, diventa il principio di tutti gli avvenimenti posteriori. Questi derivano da quella, non quella da questi (1).

Ma dunque si deve o si può *completare* Kant con la biologia? Si dice: l'animale inferiore ha l'esperienza della costante successione di B ad A; e si forma l'*abitudine* di *aspettare* B., ogni volta che avviene A. Ora quest' aspettazione abituale modifica il sistema nervoso; e la modificazione si trasmette per eredità, sempre più raffermandosi e fortificandosi; finchè negli animali superiori, e più nell'uomo si nasce con un cervello, fornito della funzione del nesso causale.

Questo è un problema diverso e assai più ampio dello gnoseologico: è il problema stesso metafisico. Perchè, ammesso che tale costruzione genetica dell'apriori umano sia esatta,—su di che lo Spaventa ha molti dubbii,—di quella *base*, cui si perviene come ad origine prima della natura propria dell'anima umana, va pure ricercata la genesi. E così di evoluzione in evoluzione si deve necessariamente retrocedere alla prima base meramente indeterminata e indifferente: la pura materia. La tendenza,—dice il Nostro—consapevole o inconsapevole, del positivismo e dell'empirismo, è il materialismo. Sicchè sarebbe il materialismo il compimento di Kant. Ma, dato il concetto kantiano del fenomeno, l'intuizione materialistica è impossibile. Perchè se io posso ridurre un fenomeno all'altro di quanti me ne offre il mondo dell' esperienza, non posso ridurre però il fenomeno stesso della *fenomenalità*, la conoscenza; perchè questa è la radice e la condizione unica di tutti i fenomeni; e se io indicassi in un altro fenomeno la sua origine, quest'altro sarebbe un fenomeno in virtù di essa fenomenalità; la quale, adunque, non si può cercare di ridurre e di derivare senza esser presupposta. O si deriverebbe da ciò che non è fenomeno, dalla cosa in sè? Ma la cosa in sè non si conosce.—Dunque questa via è chiusa assolutamente; e l'evoluzionismo,—quello almeno dei biologi,—ne batte una falsa. Il pensiero è irriducibile; e perciò « volere intendere le cose senza il pensiero e ricavare il pen-

---

(1) *Esp. e met.*, pag. 64.

siero dalle cose è pestare il buio nel mortaio (1) ». Bisogna cercare nel pensiero la giustificazione di quelle condizioni dell'esperienza (apriori) supposte da Kant. Natura è nascimento: va bene. Ma questo nascimento va ricercato dove può trovarsi. E l'unico compimento possibile di Kant è Hegel; il quale realmente risolve il presupposto kantiano della sintesi a priori, che è identità e insieme differenza, sotto lo stesso rispetto, di producente o prodotto; e quindi sviluppo. Questa sintesi da Hegel è rintracciata nella sua prima origine, nella forma più astratta, indeterminata: nel concetto del *divenire* dell'essere che è non-essere, in quanto è pensiero,—come l'autore aveva dimostrato nella memoria sulle *Prime categorie*. « Io non devo discutere qui — egli dice in questa opera che è il suo testamento filosofico, — il valore dell'opera di Hegel; sia o non sia riuscito, quello che voglio dire è questo; le due vie, la biologica e la psicologica, non valgono a render ragione della conoscenza e della sua intima essenza, che è il pensiero; non rimane che quella terza via; e se anche questa non *spunta* — e io credo che non ce ne sia altra — rassegniamoci pure, se è possibile, rinunciamo a intender la conoscenza e il pensiero, e non se ne parli più » (p. 75).

Per lo Spaventa, adunque, il pensiero non può spiegare se stesso prescindendo da sè: esso è il principio di tutto, chè se non fosse il principio, non potrebbe neanche essere il risultato della evoluzione. Esso è il principio e la perenne forza intestina della evoluzione.

Epperò Kant non si completa nè con la psicologia nè con la biologia, ma con la logica o metafisica che vogliasi dire: questo fu, fino all'ultimo, il convincimento dello Spaventa. Ma questa metafisica non ha nulla di trascendente, di contrario all'esperienza; anzi « tutte le sue determinazioni — tutte le categorie hanno il loro motivo ed il loro riscontro nella esperienza stessa » (p. 87); essa non è altro che la pensabilità del reale.

Quindi lo Spaventa prendeva a criticare la cosiddetta *filosofia scientifica*, che faceva, allora più che oggi non faccia, tanto rumore in Italia; quella filosofia che pure ammettendo l'assoluto, cioè l'oggetto della metafisica, lo dichiara inconoscibile, negando quindi ogni valore scientifico alla metafisica e facendo dell'assoluto un mero dominio della

---

(1) *Esp. e met.* p. 73.

fede religiosa. Allo Spaventa tale compromesso tra filosofia e religione apparisce indegno nonchè della prima, eziandio della seconda; perchè se all'una toglie la conoscenza della parte più essenziale dell'oggetto suo, all'altra nega ogni valore scientifico e tronca ogni relazione che può avere con la conoscenza della realtà. Il discredito, in che è venuta la metafisica, non è derivato dalla natura dei problemi, che si sono affacciati e s'affacceranno sempre allo spirito che pensa, ma dalla natura delle soluzioni. Dire altrimenti è come affermare che lo stomaco rifiuti certi cibi, non perchè questi siano malsani, ma perchè non vuol più mangiare affatto.

Se *metafisica*, dichiara lo Spaventa, vuol dire trascendenza, inconoscibilità, nessuna relazione del reale colla rappresentazione in generale, io non sono metafisico; se non esser metafisico vuol dire non ammettere altro che la nuda empiria e negare anche il *trascendentale* io sono *toto corde* metafisico (1). Che cosa è il trascendentale, che lo Spaventa vuol così nettamente distinto dal trascendente?

Egli si rifà da una profonda considerazione intorno alla cosa in sè, senza occuparsi del resto delle *diverse fasi* di cotesto concetto scoperte dalla filologia kantiana. Cita quel passo dei Prolegomeni (2): « Il principio di ogni schietto idealismo dalla scuola eleatica fino a Berkeley è: ogni conoscenza mediante i sensi e l'esperienza non è altro che pura *apparenza* e solamente nelle idee del puro intelletto e della ragione è *verità*. Il principio del mio idealismo è invece ogni conoscenza delle cose, derivata dal nudo intelletto o dalla pura ragione, non è altro che apparenza, e nella *sola esperienza è verità* ». Ma com'è nella esperienza verità, se s'ammette la cosa in sè, di cui l'esperienza non è che l'apparenza? La cosa in sè si può ammettere non solo come indipendente dal *che*, ma anche dal *cos'è* della rappresentazione; e si può quindi negare non solo come indipendente dal *cos'è*, ma anche dal *che* della rappresentazione. Kant non afferma nè nega; quindi sono possibili due concetti della cosa in sè: 1° la cosa in sè come meramente *trascendente*, per sè, assolutamente fuori del mondo fenomenico; 2° la cosa in sè come *trascendentale*, vale a dire la cosa in sè che *può* e in quanto può entrare in relazione col soggetto e diventar fenomeno, la cosa in sè, insomma,

---

(1) Pag. 142.
(2) Pag. 34 dell'ed. Hartenstein.

che è la *possibilità permanente* del fenomeno. Ora Kant inclina verso questo secondo concetto della cosa in sè, se fa corrispondere la verità all' esperienza; perchè se affermasse la cosa in sè come *trascendente*, negherebbe la verità dell'esistenza empirica; o l'esperienza si ridurrebbe a mera apparenza; laddove affermando il trascendentale, conferma sempre più la potenza dell'esperienza; chè il trascendentale intanto è inconoscibile, cioè non conosciuto, in quanto ancora non apparisce; ma può apparire ed esser conosciuto; insomma assolutamente nulla è fuori del mondo della esperienza. Berkeley dice *Esse* = *percipi*; Kant invece: *Esse* = posse *percipi*; vale a dire dipendenza dal *cos'è* e indipendenza dal *che* della rappresentazione; e perciò Kant chiama il suo sistema *idealismo trascendentale*: idealismo perchè la cosa dipende, come *cos' è*, dal soggetto; trascendentale, perchè la cosa, come *che*. non ne dipende. Per Kant non si può dire, come per Berkeley, che il *che*, l'*esse* della cosa, non percepito, fuori della rappresentazione, sia = O; anzi è la possibilità permanente, come s' è detto, della rappresentazione o della sensazione, — come dice S. Mill, sul quale, a differenza del Comte, è evidente l' influenza kantiana.

Ma per Kant, adunque, non essendo la verità di là dell'esperienza, nè anche il *vero* essere delle cose sta nel noumeno, come tale; ma nel noumeno in quanto è il correlato del soggetto, in quanto può essere conosciuto, in quanto è possibilità del fenomeno. L' antico oggettivismo è morto per sempre con l' antica metafisica; la quale negava ogni relazione tra l'assoluto (trascendente) e il relativo, facendo di quello un *caput mortuum* sopra e fuori tutto quello che noi diciamo realtà e vita; laddove la nuova metafisica, che sorge dalla critica del Kant, si fonda appunto nella correzione del principio dell'antica: ossia nella *integrazione* della relazione, nella trasformazione del trascendentale, nel concetto dell'assoluto come assoluta relazione, chiarito dal Nostro nel proemio agli *Studi sull'etica di Hegel*.— E a questa nuova metafisica mira la logica di Hegel.

Ma l'empirismo qui non si dà vinto; resta la quistione: questo trascendentale è correlato della sensazione o del pensiero? Cioè del pensiero in quanto della sensazione, o della sensazione in quanto del pensiero? Nel primo caso si ha un monismo che è empirismo; nel secondo un monismo che è idealismo. Sul terreno comune del *fenomenalismo* si combatte qui la lotta moderna tra idealismo e l'empirismo; dico

la lotta moderna, perchè il terreno dell'antica lotta è, il contrario del *fenomenalismo*, quello che lo Spaventa dice l'*ontismo*; (1) abbandonato via via che si fa strada il dubbio, l'accorgimento, la convinzione, che senza il soggetto il *cos'è*, il valore del reale non è possibile: e si pone il problema della filosofia moderna. Nella quale, secondo lo Spaventa, lo stesso sensismo. che tutto deriva per meccanica combinazione dalla sensazione, non considera però questa come mera *impressione*, fatta quasi in *tabula rasa* dal di fuori; tanto è vero che la giudica *soggettiva*, negando la *realtà* delle *qualità seconde*; e per lo stesso Condillac la sensazione è in certo modo atto della propria energia dell'anima, e non già l'azione dell' oggetto trasferita tal quale nel soggetto. E perfino materialismo ammette l'energia propria dell'*apparato nervoso*, specie cerebrale (2).

Ora, secondo il Nostro, il fenomenalismo, se non è idealismo, ridiventa *ontismo* e si annulla quindi come fenomenalismo. Le ragioni addotte dagli empiristi contro l'idealismo si riducono a questa: che i concetti e le leggi universali sono il risultato di una funzione astratta e lontana dal dato, il quale consiste nella serie originaria e fondamentale della sensazione, nel suo *flusso* perenne; e però i concetti sono soggettivi, oggettive le sensazioni.

Senza dire che è un'ingeuità, dopo Kant, pigliare la sensazione per oggettiva (la sensazione, che è doppiamente soggettiva — per la materia e per la forma) da questa teoria che definisce lo sviluppo umano dalla sensazione ai concetti ceme una sequela di astrattezze, e quasi una continua diminuzione del reale, si verrebbe a questa curiosa conseguenza: che nell'evoluzione naturale, dalla materia cosmica indeterminata all'uomo v'abbia un progressivo annullamento del reale; e nell'uomo se l'*infans* è nulla, il *vir* è nulla di nulla. Ma vedendo il sistema cosmico, il solare, il terrestre, i minerali, le piante e l' uomo non è piuttosto da credere che la prima realtà è niente, o la *possibilità permanente* di tutto questo, e la vera realtà è l'attualità sua?

---

(1) Per il fenomenalismo il reale è un semplice *che* e si deve al soggetto (è un correlato di questo) il suo *cos'è*, il *valore*; per l' ontismo, al contrario, il reale è il trascendente, ed è per sè *che* e *cos'è*; ed esso *costituisce, essenzia* il soggetto. Vedi pp. 150 e seg..

(2) Pagg. 154-5. Di una grande importanza storica sono le considerazioni (150-9) intorno al progresso della filosofia dall' ontismo al fenomenismo cioè dall'oggettivismo al soggettivismo. Sullo stesso tema notevole è l'opuscolo di A. C. De Meis, *Prenozioni*, Bologna, 1873.

L'errore proviene dal falso concetto dell'esperienza, dal confondere la coscienza, il dato empirico e lo stesso reale, colla sensazione.

Cominciamo dalla coscienza: la sensazione, dice lo Spaventa seguendo il Kant e il Rosmini, è al di qua della coscienza, della minima coscienza; perchè consiste semplicemente nella *unione* immediata, senza *distinzione* di senziente e sentito; laddove la coscienza è essenzialmente atto distintivo (1). Ma vi ha varii gradi di coscienza. Il primo è quello della coscienza meramente *indicativa*, che non dice altro se non: *questo, questo è*. Ma neppure questa semplice *indicazione*, senza punto qualificazione, è nella sensazione. La forma di questa stessa prima coscienza, in cui cominciano i primi albori del pensiero, è il giudizio; il cui predicato è il semplice *essere*.

Il secondo grado è la coscienza *percettiva*, nella quale si risolve la contradizione propria della *indicativa*, che esige un *quale* non espresso come *quale*: nella percettiva, si ha già non più il semplice oggetto puntuale, ma anche la sua determinazione, qualità o proprietà. Colla prima coscienza si *oggettiva*, con la seconda si *qualifica*.

In quanto poi la proprietà si scioglie dalla cosa singola e diventa un universale—non mutevole come le singole cose, in cui può riscontrarsi,—ma costante e necessario, si ha la terza funzione o il terzo grado della coscienza: la *intellettiva*.

Ora tutti e tre questi gradi della coscienza rappresentano la *formazione* dell'oggetto della coscienza stessa, onde le sensazioni non forniscono se non i semplici elementi originarii. E la coscienza in generale può dirsi il « *movimento* di questi elementi; i quali si aggruppano e si uniscono secondo leggi costanti in certe *forme*, e i prodotti più o meno complicati di questa unione sono gli *oggetti* più o meno immediati della coscienza stessa (dell'esperienza) ».

Quanto al dato si deve osservare che esso non è nulla *in sè*; se non fosse *in me*, non sarebbe dato. Ora ciò che è dato in me, non è se non la *sensazione*, ma la sensazione, in quanto è qualcosa di concreto nel me, cioè in quanto rappresentazione: perchè la sensazione, come tale, abbiamo visto essere ancora fuori della coscienza e non presentare quindi ancora un oggetto. Ma nella rappresentazione c'è già l'attività del soggetto, anzi una doppia attività come ha dimo-

---

(1) Aveva gia toccato questo punto nei *Principii di filos.*, pp. 9-10.

strato Kant; in quanto l'oggetto si forma per l'applicazione della spazialità e temporalità, e per quello della categoria dell'essere, entità, o oggettività. Gli stessi herbartiani (Volkmann) affermano che la rappresentazione come stato mio è *atto* mio (*Selbsterhältung*). La sola sensazione non è dunque il dato. E molto meno è perciò il *reale*; giacchè il dato stesso non è per anco il reale. Perchè il dato, *presuppone* ciò in cui è dato; e questo è più reale del dato; perchè esso apparisce assoluto, e relativo ad esso invece il reale.

E se il reale non è la sensazione, non è il dato, esso non è neppure la coscienza indicativa, nè la percettiva; perchè questi gradi si contraddicono; e non ci si può fermare che alla coscienza intellettiva; sicchè « l'oggetto come universale si può, anzi si deve dire, più concreto dell' oggetto come particolare » (1). Il reale è una creazione del pensiero. Certo allo spirito come coscienza ripugna di credere ch' egli abbia formato la realtà, perchè la sua esistenza la presuppone; ei non è coscienza se non a patto che la realtà sia. Egli in quest' epoca *fa*, e non *sa*. Ma a questa succede una seconda epoca, in cui lo spirito si sviluppa dalla coscienza elevandosi alla scienza, cioè al sistema delle cose, come necessaria produzione di se medesimo; di sè non come spirito individuale, ma di ciò che ogni spirito individuale, in quanto spirito, è; di quel processo che, in tutti i processi individuali, come una vena d'oro, corre costante e identico: il processo della coscienza in se medesima. Donde quel concetto del conoscere assoluto, che lo Spaventa riscontra anche in un luogo notevolissimo di quel Galilei, che i positivisti italiani vantano come primo filosofo sperimentale, e quasi il primo padre della filosofia positiva.

## VII.

Così nella mente del Nostro l' idealismo assoluto trionfava di tutte le critiche de' novi empiristi; anzi si veniva sempre più confermando nella discussione di tutte le difficoltà, che il progresso delle scienze sperimentali si crede generalmente che gli andasse opponendo. Dell' herbartismo non si preoccupò mai gravemente; ne criticò i concetti fondamentali in varii suoi scritti; e di proposito ne trattò nel 1874, per ciò che riguarda la teoria della conoscenza, nella memoria:

---

(1) Pag. 197.

*Idealismo o realismo?* Ma a lui pareva che il realismo herbartiano fosse già sorpassato nel suo nascere; perchè esso può ben essere un contrapposto dell' idealismo di Kant (e anche di Fichte); ma non di quello di Hegel, che non è idealismo opposto al realismo, nè realismo opposto all' idealismo; ma idealismo assoluto, il cui principio è unità della *res* e del *soggetto*. Grave difetto dell' herbartismo poi, agli occhi dello Spaventa, era appunto il principio del suo realismo: cioè l' irrelativismo dei reali, in così aperto contrasto con le intuizioni nuove della natura, dopo Darwin, — alle quali sì bene s' adatta il congetto hegeliano dell' unità organica delle cose, e quindi l' idealismo. Nè potè mai persuadersi che la meccanica delle rappresentazioni bastasse alla spiegazione del pensiero; sebbene egli debitamente apprezzasse della scuola gli speciali studi psicologici.

Il concetto dialettico della relazione era per lui uno de' più importanti della filosofia moderna; e quando il Teichmüller,—da lui stimato grandemente per gli studii storici sulla filosofia greca—pubblicò la sua opera *Il mondo reale e il fenomenico* (1882), rinnovando in certo modo la posizione herbartiana, negando l' evoluzione, e ogni relazione intrinseca tra gli enti, e quindi la stessa dialettica hegeliana, egli prese subito la penna per discutere il valore delle obbiezioni mosse a questa dialettica. E fu l'ultima sua battaglia in difesa del pensiero hegeliano.

Il Teichmüller osservava che il processo dialettico di Hegel non può metter capo che al nulla; consistendo in una continua progressiva negazione. L'idea assoluta = O. È vero che Hegel dichiara che il suo *sich aufheben* non è annullarsi, anzi conservarsi migliorandosi, inverarsi: ma altro è il detto e altro il fatto; e negazione di un'idea, che non si annulli, è assurdità manifesta. L'idea è immutabile, non può diventare un' altra; il pensiero passa dall' una all'altra. — Niente affatto, risponde lo Spaventa. Il pensiero, che si muoverebbe così indipendentemente dalle idee, sarebbe un semplice spettatore, e le idee come stelle fisse e inchiodate in uno special firmamento. Il che non è: pensiero e idea sono *uno*, sebbene distinti; l'idea è un momento del pensiero, e siccome ogni momento è la causa necessaria del successivo, determina il passaggio del pensiero al successivo, si può dire che la stessa idea annulli sè nella successiva, si neghi dialetticamente, cioè per risolvere la contraddizione onde ogni idea è in se travagliata. Sicchè nella dialettica hegeliana non c'è passaggio da ente a ente; ma da uno stato

a un altro dell'ente medesimo, da una forma all'altra della stessa attività.

Così l'unità dello spirito si sviluppa come senso e intelletto, passando dal primo al secondo dialetticamente. Fra l' una forma e l'altra non c'è quell' abisso immaginato dal Cousin e da tant' altri spiritualisti; anzi identità sostanziale; e l'intelletto non è se non la verità del senso; il volere la verità dell'intelletto. Il Teichmüller invece fa degli stati dell' Io delle essenze, non solo irriducibili tra loro, ma nè anche riducibili all' Io, che, come coscienza di sè, è un'altra essenza separata; e non è l'unità delle sue funzioni, come il pastore non è l'unità del suo gregge (1); è bensì in reale relazione con esse, per quella *coordinazione*, che egli ammette tra i reali, individuali tutti, indipendenti l'uno dall'altro, e posti *ab æterno* (senza divenire, e senza tempo) (2). Allo Spaventa parve che questo concetto dell' Io e della coordinazione, in generale, fosse fuori affatto della logica formale; e non potesse reggersi, come negazione dello sviluppo dialettico.

Il filosofo di Dorpat potè replicare a questa memoria, quando l' autore non era più tra i viventi. E lo fece onorevolmente, rimpiangendo con parole di nobile rammarico la perdita dell'amico, col quale era in familiare corrispondenza epistolare; non senza lodarne l' altezza del carattere e la *profonda serietà de' suoi studii scientifici* (3); e pur considerandolo come uno scolaro di Hegel, non mancava di notar anche lui, che il Nostro « non era, come Vera, un hegeliano a oltranza, ma cercava, come Tari, di *individualizzare*, per così dire, il sistema, secondo un suo proprio modello ». — Ma non accoglieva nessuna delle osservazioni del Nostro contro la sua dottrina; nè riconosceva il valore della difesa da lui fatta della dialettica hegeliana. E veramente se le osservazioni dello Spaventa sono ineccepibili dal suo punto di vista, non potevano, senza una discussione generale e una critica *ab imis* della metafisica del Teichmüller, riuscire a modificare il giudizio di questo.

Quanto alla dialettica di Hegel, al T. non pare esatto interpetrarla nel senso che i momenti risoluti (*aufgehobene*) si conservino; perchè ciò sarebbe contro lo spirito di essa

---

(1) Vedi *Religionsphilosophie*, Breslau, 1886 p. XXIV.

(2) Vedi l'esposizione che della Filosofia del Teichmüller fa il prof. F. Masci, nella sua memoria accademica: *Un metafisico antievoluzionista*, Napoli 1887.

(3) Op. cit. p. 517 n.

dialettica; e lo stesso Spaventa sinceramente dice che il momento conservato viene « *modificato*, *trasformato*, cioè in qualche modo *negato* »; cioè non è più quello, non viene conservato.—E poi, che è questa trasformazione? « Quando, dice il T., il senso, p. es. riceve la piccola immagine luminosa del sole, quest' immagine non viene punto modificata e trasformata dall'intelletto, per quanto in seguito ci si rappresenti per la riflessione dell'intelletto una sfera di gigantesco diametro e si faccia il sole centro del sistema planetario; perchè l' impressione, che il senso riceve dal sole, rimane dopo, come prima, invariabilmente identica; e il più sapiente astronomo non può veder di più del contadino di acuta vista ». (1) Sicchè restano accanto, come due cose che bisogna tener rigorosamente distinte: il fatto della vista, e l' interpretazione (*Deutung*) dell' oggetto veduto. — Così, non è vero ciò che lo Spaventa vorrebbe: essere il movimento dialettico un movimento *sui generis*, che si concilia coll' immobilità. No: questo movimento di Hegel noi lo conosciamo bene: esso risulta dalla solità oscurità e confusione di concetto e rappresentazione; per cui si dice che una gemma sboccia, che un uovo, una letteratura un popolo ecc. si sviluppano; e non si fa altro che raccogliere nella rappresentazione di una coscienza complessiva, in modo oscuro, un'intiera serie di fenomeni, rappresenzione che si suggella con una parola, di cui si finisce col fare una persona mitologica, che è Uno e Molti insieme, e si sviluppa attraverso a fasi differenti senza mutarsi mai sostanziamente, È un fatto psicologicamente tanto naturale, quanto è la neve in inverno; ma che non va scambiato con una spiegazione scientifica e filosofica. Il concetto dello sviluppo presuppone quello del non-essere e quello del tempo; ma io ho dimostrato — dice il T., — che nè il non-essere nè il tempo sono essenza, nè proprietà, nè realtà, ma sono entrambi semplici cotegorie della nostra attività pensante (2).

Così, quando lo Spaventa pone al suo concetto della coordinazione l'alternativa della logica formale o della dialettica hegeliana, il T. risponde che non bisogna porre il vin nuovo nelle vecchie botti; trattandosi di un via nuova (*neuen Weg*), che non si può criticare con un principio già oltre-

(1) P. 518 n.
(2) Pagg. 5-19-20 n.

passato. Nè concede ciò che per il Nostro era un *fatto*; essere le tre funzioni di intelletto, sentimento e volere in una serie di sviluppo non invertibile. Si può, egli dice, prima aver il *volere*, p. es. di conoscere la memoria accademica dello Spaventa, e poi averne *conoscenza*, prima *sentire* un dolor di denti, e poi *conoscerne* la causa (1); ed ecco invertito il rapporto tra conoscenza e volere, tra sentimento e conoscenza.

Parecchie di queste osservazioni è facile ribatterle, senza una discussione generale della filosofia teichmülleriana. E' chiaro che quando il T. vuol cercare nel concetto scientifico del sole la trasformazione della piccola trasformazione visiva, che è dato dal sole stesso ricevere, egli fa un salto grandissimo dall' immagine visiva, — che vien trasformata nella percezione relativa (elaborazione intellettuale del dato sensitivo) — a uno dei gradi più avanzati del pensiero logico; trascurando gli infiniti gradi intermedi. Il fatto della vista nella percezione si risolve; non resta più quello di prima. Del pari nell' interpetrazione scientifica, nella *Deutung* dell' astronomo viene pur risoluta l'immagine visiva; nel concetto astronomico del sole, come tale, la piccola immagine visiva è scomparsa.

Così è vero, che io posso *voler* conoscere la memoria dello Spaventa, e conoscerla poi, ma è evidente che nè questa conoscenza dipende da quel volere, nè quel volere può sorgere *ex abrupto* nel mio spirito senza una precedente notizia, vaga e di seconda mano, della memoria stessa. Nè quando io cerco e ancora non ho trovato la causa del dolor di denti, vuol dire che io non conosco nulla; non conosco la causa del mio fenomeno psichico, ma conosco questo fenomeno. Chè certo è gravissimo errore confondere, come si fa ancora da molti psicologi, la percezione con la localizzazione, che può dalla prima essere nella maggior parte dei casi preceduta di gran tratto,

Certo però a scalzare le difficoltà del Teichmuller contro il concetto dello sviluppo, sarebbe occorsa una critica fondamentale della sua metafisica: ciò che non era stato negli intenti dello Spaventa. Ma alla difesa, che a questi importava, della dialettica hegeliana, il T. non sa altro rispondere che l' interpètrazione data dal Nostro al concetto dell' *aufheben* non è conforme allo spirito della dialettica di

(1) Pag. XXV.

Hegel: argomento che pecca evidentemente per circolo vizioso.

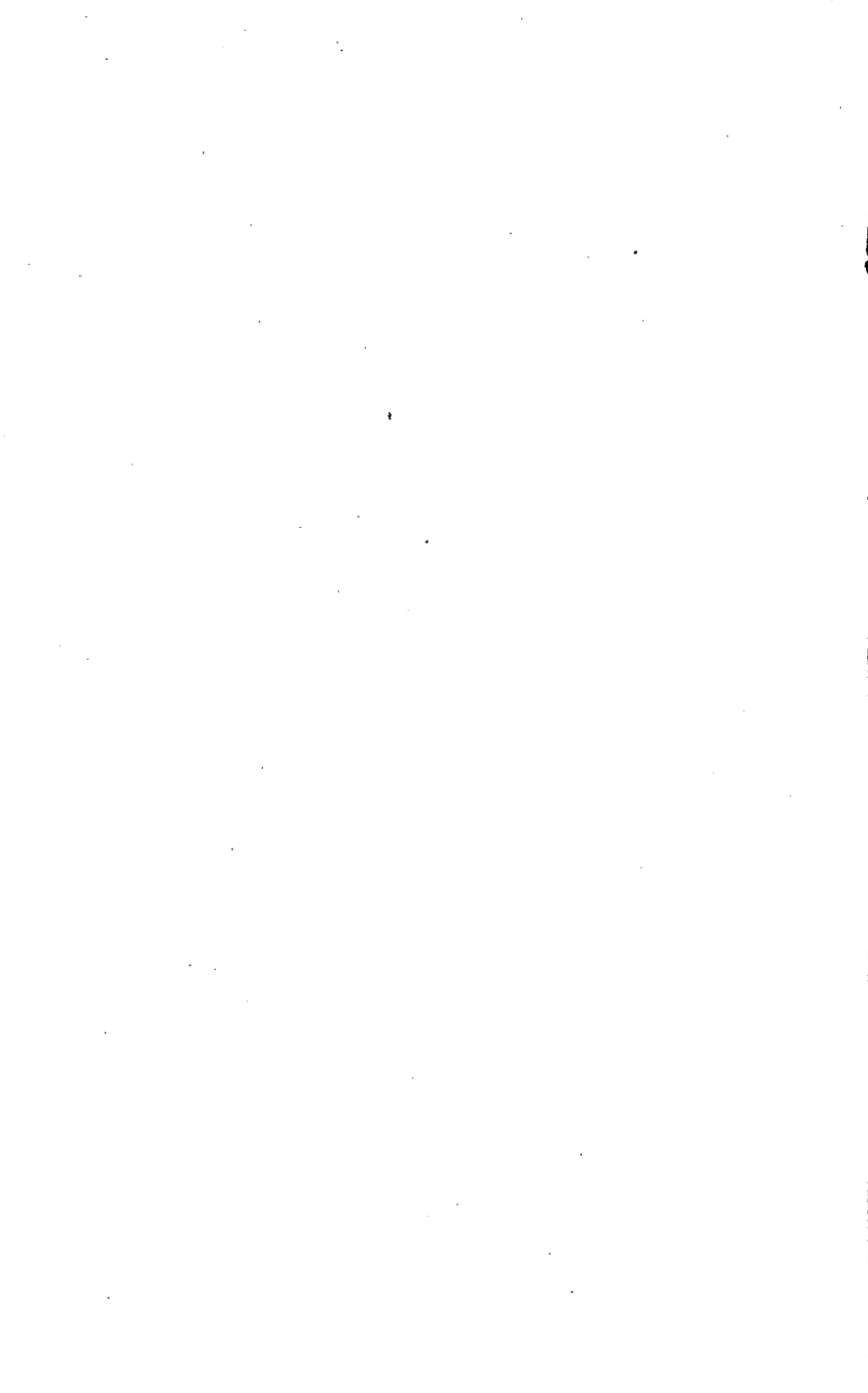
Ad ogni modo, lo Spaventa finì la sua carriera di scrittore come l'aveva cominciata: propugnando e interpetrando quel pensiero, che nella sua mente aveva resistito per un trentennio a tutte le critiche e le difficoltà insorte via via dagl' indirizzi filosofici in voga o dal progresso degli studi scientifici. Lesse un sunto di cotesta ultima memoria all'Accademia reale nella tornata del 10 decembre 1882, ma la podagra, già da un pajo d' anni ritornata con insistenza minacciosa ad assalirlo, lo aveva tormentato senza tregua tutto quell' autunno. Parve per poco cedesse; ma nella notte del 17 al 18 febbraio dell'anno appresso i dolori tornarono angosciosi. Era andato a fare la sua consueta lezione il 20, quando la sera, ad ore 23,40, spirò d'un subito, senza agonia; spento, non si potè dire se dell' *angina pectoris* de' podagrosi, o dell'aneurisma, ond' erano morti uno zio e una sorella. Si partì, dice il Fiorentino, di questa vita rapido e silenzioso, come vi era vissuto: non un commiato, non un addio.

Ecco come lo stesso Fiorentino ce lo ritrae: « Alto e diritto della persona, fulvi i capelli, ampia la fronte, folte le sopracciglia, glauchi gli occhi e scintillanti quando si affisavano; tardo e grave nella parola e nell'incesso, quasi sempre meditabondo, camminava col capo inclinato, fosse solo o in compagnia. Ad incontrarlo, anche senz' altro sapere, quell'austera figura ti avrebbe fatto soffermare ».

Nella moralità della vita, nella severità del giudizio, fu rigido e fermo come una rupe. Ma l' animo aveva mite e aperto alle più delicate affezioni; talchè gli scolari devoti alla sua memoria non parlano di lui, senza esaltazione per la grandezza dell' animo suo e una tenera commozione al ricordo di una sua parola, d' un suo sguardo pieno di dolcezza premurosa. Come il magnanimo descritto da Aristotile nella Etica Nicomachea (IV, 3°) rifuggiva nonchè dalle vili, fin dalle cose comuni, e mirava sempre al difficile; apertamente nemico ed amico, come uomo che si preoccupi più dell' essere che del parere e che parli ed operi apertamente; ironico coi più; non assecondava i gusti del volgo, nè in politica nè in scienza. Non era facile all' ammirazione, e assai parco di lodi; ma non portato al rancore; chè nel suo animo non capiva nulla di vile. Unico suo bene era il vero; e di natura profondamente religiosa — lo notò lo stesso Teichmüller, — tutto compreso dall' intuizione del-

l' immanenza del divino, onde, come s' è visto, corresse in qualche punto lo stesso Hegel, egli ebbe il sentimento vivissimo della serietà della vita, che culmina nella scienza. Onde conchiudeva una delle sue opere più importanti: « La scienza è la vera *serietà* della vita; e non ci è peggio che introdurre in essa, non solo gl' interessi, ma i pettegolezzi mondani. Essa non esclude gl' interessi, ma non ammette i pettegolezzi; e i pettegoli della scienza sono i veri nemici suoi, Il suo vero interesse se *stessa*: essere cercata e amata per sè, non per altro ». E con queste parole finiamo anche noi. Ammoniscano esse la gioventù studiosa d' Italia, e le additino la via per cui solo è dato progredire veramente nella scienza.

Chè ai giovani si rivolge specialmente questo volume, dai quali è lecito sperare ancora in Italia, che gli studi filosofici si tornino a coltivare con quell'ardore e con quella serietà di cui lo Spaventa ci diè sì nobile esempio. In questo volume essi troveranno posti i problemi fondamentali del pensiero moderno e quindi il mezzo più adatto di orientarsi nella presente varietà d' indirizzi; e, apprendendovi la necessità di collegare con la storia della filosofia italiana le esigenze speculative dell'età nostra, ne impareranno altresì, che nella storia dell'Italia nuova, dell'Italia una e libera, sul tronco illustre della filosofia cattolica del settentrione s'innesta il verde ramo della libera critica del mezzogiorno; talchè le nostre tradizioni genuine, donde bisogna trarre gli auspicii, si riassumono nell' opera e negli scritti di B. Spaventa.

GIOVANNI GENTILE

# BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI B. SPAVENTA

## SCRITTI ORIGINALI

1. *Elogio funebre di Ottavio Colecchi* (inedito?).

S. Spaventa il 25 marzo 1889 scriveva al prof. Filippo Cicchitti-Suriani, che gli aveva chiesto notizie del Colecchi: " Mio fratello Bertrando recitò nel 1847 un elogio funebre del Colecchi, ma di quello scritto io non ho serbato mai copia; solo ricordo che con le poche notizie, che conteneva della vita del Colecchi, era congiunta una brevissima esposizione del pensiero filosofico di lui, coll'intento speciale di rilevarne questo merito, che di tutti gli espositori e seguaci, sino allora conosciuti, di Kant, era da dire che il Colecchi avesse compreso meglio la dottrina kantiana ". Vedi l'opuscolo del Cicchitti: *O. Colecchi filos. e matematico abruzzese, e i primordii del kantismo in Italia*, Aquila, Santini, 1890, pag. 17.

2. *Studii sopra la filosofia di Hegel.* Estratto dalla *Rivista Italiana,* N. S. fasc. di novembre (pp. 1-30) e decembre (pp. 31-78) 1850. Torino, Tipografia G. B. Paravia. Firmato in fine (p. 78): BERTRANDO SPAVENTA.
3. *Principii della filosofia pratica di G. Bruno*, in *Saggi di filosofia civile, tolti dagli Atti dell' Accad. di filos. italica,* Genova, 1851, ristampato nel 1867, nei *Saggi di critica*, pp. 139-75.

4. *Frammenti di studii sulla filosofia italiana del secolo XVI*, in *Monitore bibliografico* (pubblicato a Torino da G. Daelli) an. 1852, num. 32-33 pp. 48-54.

**Precedeva la seguente avvertenza: " L'importante articolo che pubblichiamo è parte di un lavoro dell'egregio filosofo sig. B. Spaventa sopra la filosofia del secolo XVI, particolarmente su quella di Giordano Bruno. "**

5. *Studii su T. Campanella: Teoria della cognizione,* nel *Cimento* del sett. 1854 e del genn. 1855, vol. IV, pp. 425-40 e 1009-30; ristampati nei *Saggi*, (1867) pp. 33-101.
6. *Congratulazioni e quistioni alla* CIVILTÀ CATTOLICA. Art. non firmato, nel *Cimento* del settembre 1854, IV, 370-6.
7. *Nuove congratulazioni e questioni alla* CIVILTÀ CATTOLICA. Art. firmato con la sigla S., nel *Cimento* del novembre 1854, IV, 689-704.
8. *Una Nota della* CIVILTÀ CATTOLICA *contro il* CIMENTO. Art. firmato con la sigla S., nel *Cimento* del gennaio 1855, V, 144-6.
9. *Metodo della* CIVILTÀ CATTOLICA *nel rispondere al* CIMENTO. Art. firmato con la doppia sigla SS., nel *Cimento* del luglio 1855, VI, 135-40.
10. *La nostra polemica con la* CIVILTÀ CATTOLICA: *La Teocrazia.* Art. firmato con la doppia sigla SS., nel *Cimento* dell'agosto 1855, VI, 307-14.
11. *I trionfi de' Gesuiti.* Art. firmato con la doppia sigla AA., nel *Cimento* del settembre 1855; VI, 494-500.
12. *La nostra polemica con la* CIVILTÀ CATTOLICA: *Gli Scolastici.* Art. firmato con la doppia sigla SS., nel *Cimento* dell'ottobre 1855, VI, 658-69.
13. *Gli Scolastici: Suarez.* Art. firmato con la doppia sigla SS., nel *Cimento* del novembre 1855, VI, 851-67 e decembre 1855, VI, 957-70.
14. *L'amore dell'eterno e del divino in G. Bruno,* in *Rivista enciclopedica italiana,* Torino, 1855, I, 44-58; ristampato in *Saggi* (1867), pp. 176-95.
15. *Gli Scolastici: Concetto e metodo della dottrina tomi-*

*stica.* Art. firmato con la doppia sigla SS., nel *Cimento* del gennaio 1856, VI, 1038-45.

16. *I sabbati de' Gesuiti.* Articoli 29 non firmati, nelle Appendici del giornale politico quotidiano: *Il Piemonte*, che si pubblicava in Torino, diretto da L. C. Farini; in due serie:

1.ª SERIE: I, nel *Piemonte* del 16 gennaio 1855; II, 1 febbraio; III, 20 febbraio; IV, 1 marzo, V, 15 marzo; VI, 1 aprile; VII, 20 aprile; VIII, 10 maggio; IX, 17 maggio; X, 29 maggio; XI, 18 giugno; XII, 1 luglio; XIII, 19 luglio; XIV, 4 agosto; XV, 17 agosto; XVI, 28 agosto: XVII, 15 settembre; XVIII, 29 settembre; XIX, 17 ottobre; XX, 7 novembre; XXI, 25 novembre; XXII, 9 decembre; XXIII, 28 decembre; XXIV, 1 gennaio 1856.

2.ª SERIE: I, 1 febbraio 1856; II, 7 febbraio; III, 27 febbraio; IV, 9 marzo; V, 23 marzo.

Il 30 marzo 1856 il *Piemonte* cessò di pubblicarsi, e rinacque il *Risorgimento*, l'antico giornale del Cavour e del Balbo (1848-52), che incomin-minciò col 1° aprile 1856 il suo 6° anno di vita.

17. *Metafisica di T. Campanella*, nel *Cimento* dell' agosto 1855, VI, 189-212; ristampato nei *Saggi* (1867), pp. 102-35.

Nella ristampa (p. 135 n.) l'A. avverte che a questo e agli altri studii sul Campanella (cfr. i nn. 54 e 5) avrebbe dovuto seguirne un quarto su *La teoria della volontà.* Ma questa parte, egli dice " non fu pubblicata, per ragioni che è qui inutile dire ".

18. *Del principio della riforma religiosa*, *politica e filosofica nel sec. XVI*, nel *Cimento* del 1855, V, 97-112, 369-84; 568 e segg. Ristampato in *Saggi* (1867), pp. 269-328, con la data in fondo: « Torino 1854-5 ».

19. *Hegel confutato da Rosmini: Saggio primo*, nel *Cimento,* del maggio 1855, V, 881-906.

20. *Sopra alcuni giudizii di N. Tommaseo*, nel *Cimento* del novembre 1855, VI, 730-41.

21. *Critica dell'infinità dell'attributo per T. Mamiani,* nel *Cimento* del febbraio 1856, VII, 122 e segg. (v. n. 67 di questa di *Bibliografia*); ristampato in *Saggi*, (1957) 367-403.

22. Articoli forniti alla *Nuova Enciclopedia popolare* del Pomba, durante l' anno 1859, stampati in quell' anno e

nel successivo e riprodotti nelle successive edizioni; alle voci: *Ellenismo*, *Empirismo*, *Ente supremo*, *Epicuro*, *Epitteto*, *Facoltà dell'anima*, *Fanatismo*, *Fantasma*, *Fatalismo*, *Fede*, *Felicità*, *Fenomeno*, *Ferecide*, *Fichte*, *Filosofia*, *Galluppi*, *Germanica filosofia*, *Giamblico*, *Gioberti*, *Giudizio* (e altre?). Per *Kant* vedi appresso il n. 24. Cfr. sopra pag. LXVII, n. 2.

23. Discorso d'apertura nella Università di Modena, recitato il 25 novembre 1859. (Inedito?) — Vedi B. Croce, *S. Spaventa, lett.* ecc., p. 268.

24. *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana* per B. S. Torino, Unione Tipogr.-Editrice, 1860. Opuscolo di pp. 72 (formato mm. 114 × 174) — Estr. dalla *Nuova Enciclopedia Popolare*, (cfr. qui sopra n. 22). Ristampato in q. vol.

25. *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo.* Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'università di Bologna, Modena, R. Tipografia Governativa, 1860, di pp. 39 in-8. Rist. in q. volume.

26. *Prolusione alle lezioni di filosofia nell' Università di Napoli*, dell'anno accademico 1861-62. Inedita.

L'A. scriveva al fratello Silvio, da Napoli, il 27 novembre '61: " Ho letto la prolusione il giorno 23.. .*Ne avevo fatta una, che mi piaceva e non mi piaceva.* Il giorno 16, dopo aver udita l'apertura dell'università fatta da Palmieri, pensai a un altro argomento e *seppellii il primo scritto* „. Da lett. inedita, presso B. Croce.

27. *Prolusione e introduzione alle Lezioni di filosofia nella Università di Napoli; 23 novembre – 23 decembre 1851*, per B. S., Napoli, Stab. tipografico di Federico Vitale, 2 e 4 Largo Regina Coeli, 1862; di pp. IX-214 in-8. La prefazione porta la data di « Napoli, ottobre 1862 ».

28. *La Filosofia di Gioberti* per B. S. vol. I, Napoli, Stab. ecc. F. Vitale ecc. 1863, di pp. XIII-543, in-8. La prefazione ha la data di « Napoli, ottobre 1863 ». Havvi anche una « seconda edizione » Napoli, Domenico Morano, 1886. Ma

non vi è di nuovo che la copertina e il frontespizio. Il II vol. non è mai uscito.

29. *Lezioni di Antropologia*, corso universitario tenuto nell'anno accademico 1863-64. Ms. autografo presso il prof. Sebastiano Maturi, in Napoli.

30. *Le prime categorie della Logica di Hegel*, in *Atti della R. Acc. delle scienze morali e politiche* di Napoli, vol. I, pp. 123-85 in 4. Rist. in q. vol.

Delle tre parti, onde consta, la 1ª fu letta all'Accademia il 16 agosto 1863, la 2ª il 6 settembre e la 3ª il 30 settembre. Il sunto della memoria fu pubblicato nella *Riv. napoletana di polit. letter. Scienze*, an. II, n. 1, 2, 3, 4; 1, 10, 20 novembre e 1. decembre 1863.

31. *Spazio e tempo nella prima forma del sistema di Gioberti.* Nota letta all' Acc. di scienze morali e politiche, nella tornata del 7 agosto 1864 e pubblicata nel *Rendiconto*, an. III (1864) pp. 137-163. Rist. in q. vol.

32. *La dottrina della conoscenza di G. Bruno*, in *Atti dell' Accad.* ecc. vol. II, 1865, p. 293 e segg. Ristamp. in *Saggi*, (1867) 196-255.

A " lavori inediti „ dello S. sul Bruno allude ALBERTO ERRERA, *Monografia sulle opere di G. B.*, in *Giorn. Napol. di filos. e lettere*, fasc. di maggio 1880, p 210 *n.* " Se non temessi di commettere un' indiscretezza — soggiunge l' Errera, — direi dei manoscritti pieni zeppi di note, di riassunti, di estratti, di commenti delle opere italiane e latine del Bruno, che furono il punto di partenza degli studi dello Spaventa intorno a questo grande pensatore, che aspetta ancora chi scriva un libro completo sopra la sua filosofia. „

33. *Il concetto dell'infinità in Bruno*, in *Rendiconto* cit. an. V, 1866, p. 155 e segg. Ristamp. in *Saggi* (1867) pp. 256-67, con la data in fondo (p. 267): « Torino 1853. Napoli 1866 ».

34. *Il concetto dell'opposizione e lo spinozismo*, nota letta all' Acc. ecc. nella tornata del 7 luglio 1867, pubblicato in *Rendiconto*, VI (1867), 89-98. Rist. in q. vol.

35. *La scolastica e Cartesio*, nota letta all'Acc. ecc. nella tornata del 18 agosto 1867, e pubbl. nel *Rendiconto* an. VI, 1867, pp. 102-12. Ristampata in *Saggi*, 1867, pp. 329-

40: come *Chiarimenti* aggiunti allo scritto: *Del princ. della rif. relig.* ecc. (cfr. sopra n. 18) « estratti dalle lezioni dettate nell'Università di Bologna, 1860-1; e nell'Università di Napoli, 1864-5 ».

36. *False accuse contro l'hegelismo* (Lettera).

Non sappiamo dove fu stampata e quando; e vane sono riuscite tutte le nostre ricerche. Ma dovette essere pubblicata prima dell'anno 1867, quando l'A. ne annunziò la ristampa nell'elenco preposto al vol. allora da lui pubblicato di *Saggi di critica*. (p. VII).

37. *Principii di filosofia* di B. S. vol. I: I La conoscenza — II La logica, — Napoli, Stab. tipogr. Ghio, 1867, di pp. XXXV-248 (non completo) in 8° picc.

Si pubblicava a puntate. La 1ª andò fino a p. 224. Seguirono quindi 3 fogli duerni pp. 225-48. Vedi sopra pp. CV-CVI.

38. *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, di B. S., vol. I, Napoli Stab. tipogr. Ghio, 1867, di pp. VIII-403 in-8 picc.

Precede un'*Avvertenza* con un *Elenco dei saggi* che l'A. intendeva raccogliere e ristampare, divisi in 12 categorie; delle quali soltanto le prime 4 entrarono nel I° vol. Gli altri volumi non furono più pubblicati. I saggi del 1° vedili indicati ai numeri 3, 5, 14, 17, 18, 21, 32, 33, 35, 54, 67 di questa Bibliografia.

39. *Paolottismo, positivismo, razionalismo*, Lettera al prof. A. C. De Meis, in *Rivista bolognese*, periodico mensuale compilato dai proff. Albicini, Fiorentino, Panzacchi, Siciliani, fasc. del maggio 1868 pp. 439-41. Rist. in q. vol.

40. *Studi sull' Etica di Hegel* di B. S. di pp. 165 in-4°; negli *Atti dell' Acc. di Sc. mor. e polit.* vol. IV, 1869. Tutto il Proemio insieme con la relativa appendice (pp. 3-44) col titolo: *L' Assoluto, il Relativo e la Relazione assoluta* fu pubblicato prima nella *Riv. bolognese*, an. III, s. 2ª, vol. 1, 1869, fasc. IV. pp. 509-58.

41. *Su' limiti della cognizione,* sunto di una memoria letta all'Accademia, pubblicato nel *Giorn. napolet. di filos. e lett.*, 1872, II, 43-7. Rist. in q. vol.

42. *Note sulla metafisica dopo Kant*, lette all' Acc. ecc.

nella tornata del 17 agosto 1873, e pubbl. nel *Rendiconto*, an. XII, 1873, pp. 87-90. Rist. in q. vol.

43. *La legge del più forte*, nota inserita nel *Rendiconto* cit. an. XIII, aprile-giugno 1874, pp. 75-85. Rist. in q. vol.

44. *Idealismo o realismo? — Nota sulla teoria della conoscenza: Kant, Herbart, Hegel*, nel *Rend.* cit.. fasc. cit., pp. 87-97. Ristamp. in q. volume.

45. *Kant e l'empirismo*, di pp. 41 in-8, negli *Atti della R. Acc.* ecc. vol. XVI, 1880. Ristamp. in q. volume.

46. *Osservazioni del socio S. sulla interpetrazione letta dal socio Bonghi di un luogo di Platone.* (Rep. X, 611 a) di pp. 6 in-8, in *Atti* cit, vol. cit. Rist. in q, vol.

47. *La sintesi a priori e il nesso causale. Sunto* di una memoria, letto all'Acc. ecc. nella tornata del 2 aprile 1882 e inserito nel *Rendiconto* cit., an. XXI (gennaio-aprile 1882), pp. 14-6 e nel *Giornale napoletano della domenica*, an. I, n. 18, 30 aprile 1882. Rist. in q. vol.

48. *Un luogo di Galilei* (I due massimi sistemi del mondo, Opere, vol. II, pag. 227 e seg. — Ediz. Bettoni). *Sunto* di una memoria, letto all' Acc. ecc. nella tornata del 3 luglio 1882 e inserito nel *Rend.*, an. XXI, luglio-agosto 1882, pp. 5-8. Rist. in q. vol.

49. *Un fatto logico e un problema metafisico.* Nota letta all'Acc. ecc. nella tornata del 4 settembre 1882, e inserita nel *Rend.*, an. 1882, fasc. di settembre, pp. 3-10. Rist. in q. vol.

50. *Esame di un' obiezione di Teichmüller alla dialettica di Hegel.* Sunto della memoria segnata qui sotto (n. 51), letto all'Acc. ecc. nella tornata del 10 decembre 1882, e inserito nel *Rend.*, an. XXI, nov.-decembre 1882, pp. 234-.

51. *Esame di un'obiezione di T. alla dialettica di Hegel* del socio B. S. Napoli; negli *Atti dell'Acc.* ecc. vol. XVIII. Rist. in q. vol.

52. *Esperienza e metafisica. Dottrina della cognizione, Opera postuma* di B. S., Torino, Loescher (Trani, coi tipi dell'ed. V. Vecchi), 1888, di pp. XIX-274.

L'edizione fu curata dal prof. Donato Jaja che vi premise una prefazione in forma di lettera a Silvio Spaventa, dichiarandovi i criterii della edizione. A pag. V-VI egli vi accenna ad " altri scritti, dove son tracce di forti studi e d'importanti esplicamenti sulle dottrine de' moderni filosofi "—trovati fra i MSS. dello Spaventa; e che si sarebbero anche potuti pubblicare. Ma non sappiamo dove siano andati a finire.

Chiude il volume un'appendice (pp. 251-274) su *Protagora*, abbozzo di una memoria, recante la data « giugno-luglio 1880 ».

53. *Carteggio*, di prossima pubblicazione, con postille di G. Gentile. Quarantatre lettere di B. Spaventa al fratello Silvio e ad altri furono stampate da B. Croce, *S. Spaventa*, ecc. Napoli. 1898.

## RECENSIONI

delle opere seguenti:

54. *Opere di* T. Campanella, *precedute da un Discorso sulla Vita e le Dottrine dell'autore per* A. D'Ancona, Torino, Pomba, 1854, voll. 2; nel *Cimento* dell'agosto 1854, vol. IV, pp. 265-81. Ristampato in *Saggi*, 1867, pp. 3-32.

55. 1. *De Immaculato semper Virginis Conceptu* Caroli Passaglia e S. J. *Commentarius*, Pars I, Romae, MDCCCLIV.

 2. *Elementi di filosofia del prof.* P. A. Corte. voll. 2: *Etica e Storia della filosofia*, Torino, Tip. Favale e C. 1854.

 3. *Che cosa è il Diritto? ossia Introd. alla scienza della filos. del diritto,* per A. Bartoli Avveduti, Firenze, 1854. Art. non firmato, in *Cimento* dell'ottobre 1854, vol. IV, pp. 660-8.

56. 1. *Proposta di alcune difficoltà che si oppongono alla definizion dommatica della Immacolata Concez. della B. Vergine Maria,* Torino, Tip. del Progresso, 1854.

 2. *Lettera di un Sacerdote cattolico ai Vescovi della Chiesa di Dio per rappresentar loro che la sentenza*

*dell'Imm Concez. della B. Vergine Maria non può esser definita dottrina di fede cattolica,* Torino, Tip. del Progresso; 1854. Art. firmato con la doppia sigla SS. nel *Cimento* del novembre 1854, vol. IV, pp. 768-8.

57. *L'origine e l'ufficio della filosofia, dimostrati col fatto da* Epifanio Fagnani, Torino, Pelazza, 1854; art. firm. SS., nel *Cimento* del novembre 1854, IV, 866-71.

58. 1. *Le nostre Riviste e la* Civilta cattolica.
    2. *Questioni di Stato* del conte Clemente Solaro della Margherita. Torino 1854.
    3. *Della responsabilità dello scrittore,* Orazione recitata nella grande aula della R. Università di Torino ai 3 novembre 1854 dall' avv. D. P. A. Paravia, Torino, Stampa Reale, 1854. Art. firmato: SS. nel *Cimento* del dec. 1854, IV, 986-96.

59. Duca di Ventignano [Cesare della Valle], *Prospetto filosofico della Storia del genere umano,* Napoli, Detken, 1851. Art. firmato: SS. nel *Cimento* del gennaio 1855, V, 66-70

60. Armandi, Sola e Testa, *Principii elementari di filos.* ad uso delle scuole secondarie, 2ª ediz., Torino, Paravia, 1854. Art. firmato: SS. nel *Cimento* del gennaio 1855, V, 158-64.

61. *Del sistema della Curia Romana opposto all'autonomia dello stato;* a proposito della: *Allocuzione della S. di N. S. Pio IX del 22 gennaio 1855, seguita da una esposizione, documenti ecc.* Torino, Franco, 1855. Art. firmato: SS nel *Cimento* del febbraio 1855, V, 231-8.

62. *Il Governo di Piemonte e la Corte di Roma* per M. D'Azeglio, Torino, Franco, 1855. Art. firmato: SS. nel *Cimento* del febbraio 1855, V, 343-4.

63. De Castro Vino. *Corso di estetica,* letto nella Università di Padova nell'anno 1844-45 2ª ediz. vol. I, Milano, Borroni e Scotti 1855; art. firmato: SS. nel *Cimento,* del 1855, V, 549-55. Art. firmato SS.

64. *Opere complete di* Em. Kant *tradotte in francese da* G. Barni, *con introduzioni analitiche e critiche:* 1. *Critica della ragione pratica, ecc.* 2. *Elementi metafisici della dottrina del dritto*, Parigi 1848 54. Art. firmato SS. nel *Cimento* dell'aprile 1855, V, 653-9.

65. *Alcune considerazioni intorno alla separazione dello Stato dalla Chiesa del sac.* Giacomo Margotti, dott. in teologia, Torino, Deagostini, 1855. Art. firmato: SS. nel *Cimento* dell'aprile 1855, V, 849-55.

66. *Storia di uno studente di filosofia*, di G. Piola, Milano, Bernardoni 1855. Art. firmato. SS. nel *Cimento* del maggio 1855, V, 951-6.

67. *Saggi di filosofia civile tolti dagli Atti dell'Acc. di filos. italica*, Genova, Grondona 1855, voll. 2. Art. firmato B. Spaventa, nel *Cimento* del giugno 1855, V, 1021-33. Seguiva un indice dei « pregevoli » lavori pubblicati dall' Accademia, tralasciato nella ristampa, in *Saggi*, 1867, pp. 343-66.

68. *Corso sommario di filosofia razionale*, del p. Vittorio Mazzini, voll. 2. Genova, 1851-53. Art. firmato: SS., nel *Cimento* del luglio 1855, VI, 58-60.

69. E. Steinthal, *La scienza della lingua di G. di Humboldt e la filosofia hegeliana*, Art. firmato: SS. nel Cimento del luglio 1855, VI, 60-5.

70. *La logica o il problema della scienza, nuovamente proposto all'Italia da* Paolo Morello, Firenze, Barbèra, Bianchi e C., 1855. Art. firmato: B. Spaventa nel *Cimento* del settembre 1855, VI, 344-88.

71. *La* Civiltà cattolica *e la* Rivista contemporanea.. Appendice del *Piemonte*, ann. II, n. 14, 16 gennaio 1856, firmata: B. Spaventa.

72. *Della filosofia dopo Kant*, Ragionamenti di Michele Baldacchini, Napoli, 1854. Art. firmato: SS, nel *Cimento* del gennaio 1856. VII, 65-72.

73. *La Enciclopedia scientifica*, per T. Mora e F. Lavarino, Torino, 1856; art. firmato: SS., nel *Cimento* del febbraio 1856, VII, 212-20.

Questo fu l'ultimo fascicolo del *Cimento*, che quindi si fuse con la *Rivista contemporanea* di L. Chialà

74. *La Enciclopedia scientifica* ecc. ecc. Appendice del *Piemonte*,, an. II, n. 51, 28 febbraio 1856; firmata: Z.
75. *Il sensualismo in Francia (Études morales sur le temps présent* par E. Caro, Paris, Hachette 1856). Art. firmato: S. nella *Rivista contemporanea* del maggio 1856, VI, 780-93.
76. *Compendio di Logica*, secondo l'ultimo programma, del prof. Giuseppe Tesio, Torino, Franco e C. 1856; art. firmato: S. nella *Riv. contemp.* del 1856, VII, 173-6.
77. Cousin, *Il sensualismo francese nel secolo XVIII* [3ª ediz. Paris, 1856]. Art. firmato: S. nella *Rivista contemporanea* dell'agosto 1856, vol. VII, pp. 454-64.
78. *Considerazioni sulla dottrina di Socrate* del prof. G. M. Bertini; estr. dalle *Memorie* della R. Acc. delle scienze di Torino serie II, tom. XVI. Art. firmato: B. Spaventa, nella *Rivista contemp.*, del settembre 1856, vol. VIII. pp. 89-114.
79. *Logique* par A. Gratry pretre de l'oratoire (2 voll, Paris, 1855), nella *Riv. contemp.*, 1856, VIII, 276-88. Per un errore di stampa s'è detto 1858 a pag. 205, n. di questo volume.
80. Garelli, *La logica* (nella *Riv. contemp.* ?).
81. *La vita di G. Bruno, scritta da* D. Berti, Torino, Paravia, 1868, in *Giorn. napolet. di filos. e lett.* diretto da B. Spaventa, F. Fiorentino e V. Imbriani, Napoli, Morano, 1872 vol. I, fasc. 1, pp. 1-25.
82. *Sulle psicopatie in generale*, Lezione del prof. S. Tommasi, Napoli, 1871 (Nel *Morgagni*, disp. 7ª e 8ª, pp. 445-58) in *Giorn. napol.* cit, vol. I, 1872 pp. 127-36; 186-92; 321-52; 353-77.
83. Savarese, *Introduzione alla storia critica della filosofia de' SS. Padri*, Napoli, 1857; in *Giorn. napol. cit*, II (1872) pp. 47-54; ristampato in q. volume.

NOTA RELATIVA ALLA PRESENTE RACCOLTA.— In questo volu-

me si son voluti raccogliere gli scritti originali dell'autore, che rimanevano dispersi in opuscoli rari e quasi irreperibili e in riviste e atti accademici difficilmente accessibili, tralasciando gli *Studi sull'etica di Hegel*, che formeranno da sè uno dei volumi, che speriamo di far seguire presto al presente, e la polemica co'Gesuiti, che ha dato luogo anch'essa a un libro separato, di prossima pubblicazione. Rispetto al criterio della scelta e dell'ordine la via era stata segnata dall'A. stesso fin dal 1867, quando iniziò la stampa d'una raccolta de' suoi *Saggi;* e non abbiamo creduto che ci fosse lecito batterne un'altra.

Così abbiamo tralasciato gli *Studi sopra la filos. di Hegel* (n.° 2 di questa Bibliografia) e i *Frammenti* (n.° 4) — i due primi lavori, a nostra cognizione, stampati dallo Spaventa — perchè non giudicati dall'A. degni di ristampa, ed esclusi perciò dall'*Elenco dei saggi*, pubblicato nell'Avvertenza del volume del 1867 (pp. VI-VIII). Ce ne siamo serviti bensì nel nostro Discorso per quel che posson valere: ossia come documenti della storia intellettuale dell'A. I due scritti sul Rosmini (numeri 19 e 20), come meno rilevanti degli altri accolti in questo volume, già troppo grosso, abbiamo dovuto rimandarli al volume che conterrà con una scelta del carteggio le più notevoli recensioni e alcuni scritti minori. L'articolo: *Filosofia di Gioberti*, annunziato nell'anzidetto *Elenco* (p. VI) s'è escluso affatto, perchè, stampato com'è nella *Nuova Enciclopedia Popolare*, può esser quivi, come tutti gli altri articoli che vi son pubblicati del Nostro, riscontrato agevolmente in ogni biblioteca d'Italia.

Non si troverà qui nemmeno la lettera segnata nello stesso *Elenco* (p. VII) col titolo *False accuse contro l'hegelismo;* perchè vane sono riuscite tutte le nostre ricerche sulle sue tracce. Potrà, per la convenienza dell'argomento, uscire con gli *Studi sullEtica di Hegel*, ove le nostre inchieste fossero in avvenire più fortunate, o ci soccorresse la cortesia di qualche studioso, che abbia notizia di quello scritto.

Quanto all'ordine ci siamo attenuti in generale al cronologico, violandolo solo per riunire gli scritti di comune argomento, sebbene di tempi diversi; secondo il criterio misto che fu adottato dall'A. nella sua raccolta del 1867.

Nell'ortografia siamo rimasti fedeli a quella dell'A., più incline alla ragione storica della lingua, che a quella dell'uso; cercando tuttavia di renderla in qualche raro caso più coerente, per quanto possa esservi coerenza in siffatta materia.

Con le postille abbiamo inteso unicamente di agevolare lo studio di questi scritti, e però esse hanno quasi sempre carattere bibliografico.

Ma non vogliamo licenziare questo volume senza esprimere la nostra riconoscenza alla R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli, che ci ha dato il permesso di ristampare le memorie dello Spaventa pubblicate nei volumi degli *Atti* e dei *Rendiconti;* ed ai maestri ed amici, che ci sono stati larghi d'aiuti e di consiglio; segnatamente al nostro B. Croce, che ha agevolato il compimento dell'antico nostro desiderio di rinfrescare la memoria del suo illustre zio, col raccoglierne gli scritti sparsi.

G. G.

LA

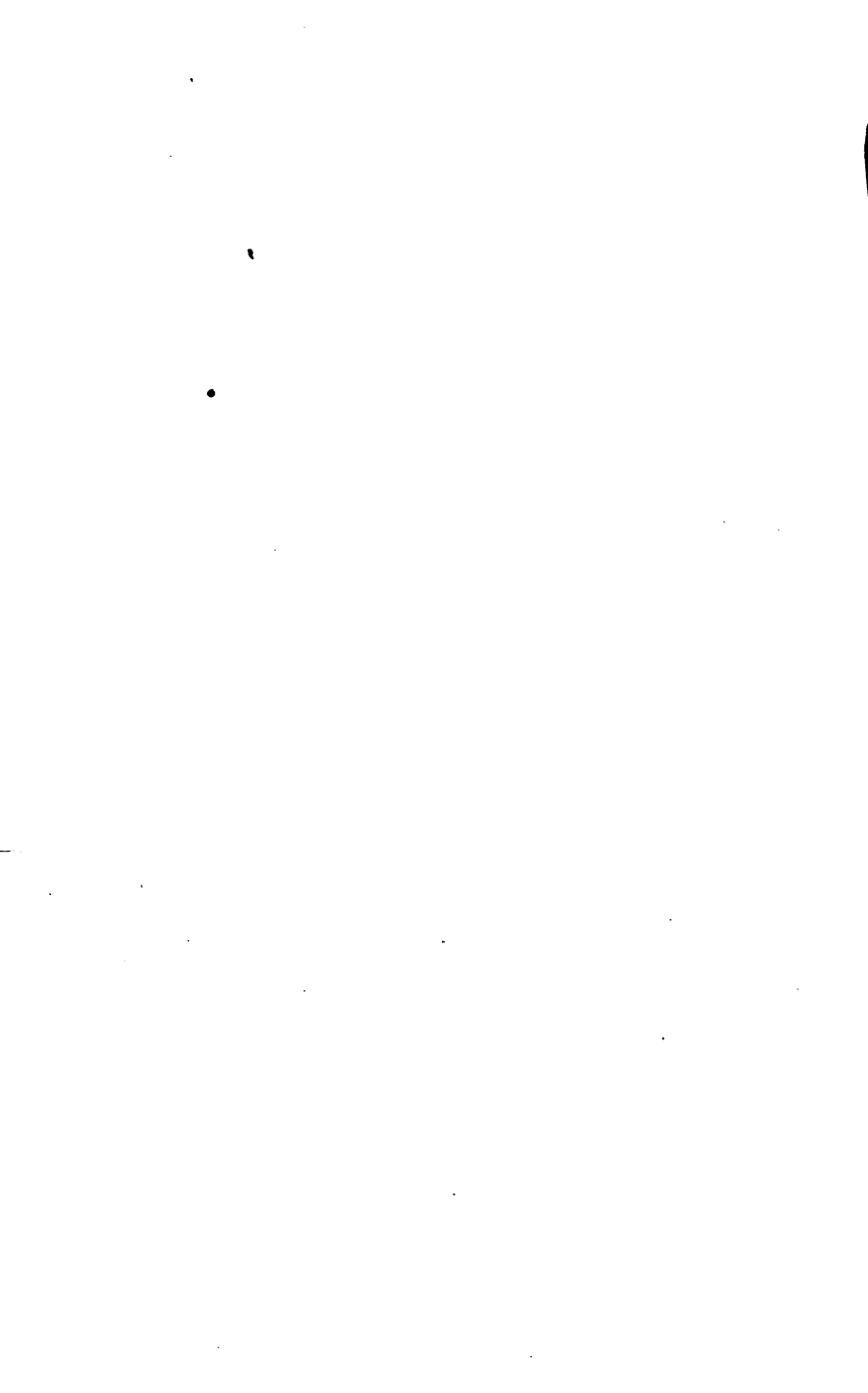
# FILOSOFIA DI KANT

E LA SUA RELAZIONE

COLLA

## FILOSOFIA ITALIANA

(1856) (1)

(1) Questo scritto fu pubblicato la prima volta nel 1860.

Scopo principale di questo scritto è apparecchiare alcuni elementi per la soluzione di un problema, che stimiamo di qualche importanza nella storia della filosofia italiana.

Crediamo non si possa negare che Kant comincia un nuovo periodo nella storia della filosofia moderna. Questo fatto è riconosciuto, più o meno, anche da coloro che tengono per una lunga tela di errori tutto lo sviluppo del pensiero tedesco dopo Kant, e vogliono che la buona filosofia, morta da un pezzo in Alemagna, non viva che in Italia e forse un poco anche in Francia. Nè qui parliamo di quelli che negando ogni progresso sostanziale in filosofia da più centinaja d' anni, ripudiano non solo Kant, ma lo stesso Cartesio, e non vedono altro bene che la scolastica. La stessa filosofia italiana, che ora pare così libera da ogni influenza straniera, non si sarebbe emancipata dal sensismo di Condillac e anche un poco dal dommatismo della scuola di Wolf, senza il kantismo. Kant è la vera negazione storica dell'uno e dell'altro. Questa relazione d'affinità si trova nello stesso Galluppi; ma più nel Rosmini, come si vede specialmente nella parte critica del *Nuovo Saggio.* La stessa idea della vera confutazione d'un sistema è comune ai due filosofi, sebbene il Rosmini colla sua formola degli *errori per difetto* e degli *errori per eccesso*, pare che riduca l'opposizione dei sistemi ad una differenza puramente quantitativa; per lui,

come per Kant, non si tratta di negare assolutamente l'empirismo o l'intellettualismo, ma di conciliarli in un sistema più perfetto che li comprenda entrambi come momenti. — Ora la nuova filosofia fondata da Kant si è sviluppata in Alemagna come in campo chiuso e senza che lo spirito filosofico delle altre nazioni vi abbia avuto parte; quando l' ultimo filosofo di questa scuola, Hegel, scriveva la sua *Logica*, il sensismo dominava ancora in Francia e in Italia. Le tre grandi filosofie che vennero dopo di Kant possono considerarsi a un tempo come un risultato necessario e una negazione del kantismo; e lo stesso si può dire, sino a un certo punto, de'sistemi italiani. Questi non cominciano col far *tavola rasa* del kantismo; ma, ritenendo come veri alcuni punti di esso e negandone molti altri, credono di dare una nuova soluzione del problema della filosofia. Intanto la differenza, per non dire la contradizione, de' risultati di questo doppio sviluppo in Alemagna e in Italia vuol dire, se non altro, che ne' due paesi il kantismo è stato inteso di una maniera opposta. Dove è stato compreso meglio? Per esempio, de' due successori immediati (1) di Kant in Italia e in Alemagna, chi ha ragione, il Rosmini o Fichte? Nello stesso modo come a Fichte, che è l'ultimo filosofo della soggettività, succedono in Alemagna Schelling ed Hegel, così al Rosmini succede in Italia il Gioberti, il quale fonda la filosofia nell' intuito della realtà assoluta. Quali di queste generazioni è più legittima?

## I.

### Principio speculativo della filosofia di Kant.

Il kantismo ha almeno il merito di aver risoluto in un principio superiore la grande opposizione della metafisica (intellettualismo) e dell' empirismo, in cui consisteva tutta

(1) Questa espressione può sembrare un po' ardita (vedi più sotto il paragrafo II, in fine).

la filosofia dopo Cartesio. Per bene intenderlo bisogna prima di ogni altra cosa determinare la sua relazione con queste due direzioni del pensiero moderno.

Il metodo della metafisica prima di Kant consisteva in due cose: nell' esporre le determinazioni del pensiero o le categorie (per esempio, l'esistenza, il finito, l' infinito, il tutto, la parte, il semplice, ecc.) e nell' applicare queste determinazioni agli oggetti (per esempio, Dio *esiste*, l'anima è *semplice*, ecc.); in altri termini, nel definire e nel fondare sulle definizioni la conoscenza delle cose.

Per formare le categorie la metafisica non aveva altra via che riprodurre nella forma del pensiero il contenuto delle rappresentazioni e delle intuizioni comuni. Esse non venivano derivate da un principio universale, ma raccolte qua e là accidentalmente e senz'ordine; per modo che, isolate così le une dalle altre e senza connessione tra loro, invece di esprimere la essenza delle cose, si riducevano a meri vocaboli. Perchè intendete *questo* per finito e *questo* altro per infinito? Perchè nel vocabolo finito *penso* (*intelligo*) questo, e nel vocabolo infinito *penso* quest'altro. E, se mancava altra ragione, si ricorreva all' etimologia.

Poste così le definizioni, la metafisica si dimenticava della loro origine e le applicava ad ogni sorta di oggetti, senza considerare se questa applicazione era legittima. Bastava avere la rappresentazione di un oggetto, per esempio dell'anima, del mondo, di Dio, per fare di queste rappresentazioni il soggetto comune di tanti giudizii e cercare poi i predicati nell' elenco delle categorie. Così quando dicesi: *l'anima è semplice*, l'anima non è altro che l'oggetto indeterminato della rappresentazione, e il giudizio consiste appunto nella determinazione di quest' oggetto; e intanto la rappresentazione, così indeterminata com' è prima del giudizio, serve di regola nell' applicazione della categoria, e senza di essa non si può vedere se il predicato convenga o no al soggetto. In questo metodo l'oggetto non si determina da sè e come per una necessità della sua natura, ma le de-

terminazioni gli vengono adattate da fuori, e per quanto queste si moltiplichino, la loro *somma* non sarà mai eguale all'oggetto, il quale resterà sempre più o meno indeterminato, come prima del giudizio.

Questi due difetti della metafisica, cioè le definizioni nominali e l'impossibilità di determinare con esse gli oggetti, hanno per unica cagione la separazione assoluta delle categorie. Si sa che la metafisica le fissa e le oppone le une alle altre, e non vede la loro verità che nella loro opposizione. Ora, così isolate, le categorie non possono essere nè comprese in se stesse, cioè definite, se non nominalmente, nè applicate agli oggetti razionali. Infatti, quando si dice *determinazione del pensiero o dell'idea* (e tale è la categoria), si vuole intendere che l'idea si determina da sè, e non già per un'attività estranea alla sua natura; in altri termini, ch'essa è il principio e il processo delle sue determinazioni. Comprendere dunque una determinazione significa esporla come un dato grado di questo processo, cioè come la verità di quella che precede e come momento di quella che segue. Se manca la cognizione di questo nesso, da cui dipende il significato di ciascuna categoria; se ciascuna categoria ha valore per sè, e solo in quanto è opposta alle altre; la definizione si riduce di necessità ad una dichiarazione di parole. Ora a questa unità o nesso di determinazioni corrisponde l'oggetto razionale, e però non può essere compreso per mezzo di determinazioni isolate ed opposte le une alle altre, nè conosciuto mediante una serie di giudizii. Questi predicati aggiunti esternamente l'uno all'altro formano un aggregato che non è mai compiuto, e non già una totalità organica, quale è appunto l'oggetto; la loro unità non è altro che quella stessa rappresentazione indeterminata che fa da soggetto in tutti i giudizii. Se al contrario la cognizione si fonda sul processo de' predicati in se stessi, le determinazioni non saranno più estrinseche all'oggetto; questo si determinerà da sè, perchè la sua realtà non è altro che lo stesso processo dei predicati.

L'empirismo si può considerare come una critica della metafisica, ma di tal natura che invece di risolvere il principio di essa in un principio superiore, lo nega con un principio opposto. La metafisica non aveva un contenuto concreto, perchè le sue categorie, separate le une dalle altre e dalla loro unità, erano universalità puramente astratte; il vero concreto è l'unità delle categorie. E nello stesso tempo, sebbene le sue definizioni non differissero dalle rappresentazioni comuni che per la forma del pensiero, pure, appunto perchè questa forma era astratta, ella non riconosceva nè limite, nè misura nella loro applicazione, le applicava ad ogni sorta di oggetti, al finito come all' infinito. L'empirismo si accorge di questa doppia imperfezione, ma non sa trovare la vera via per porvi riparo. Per esso il vero contenuto concreto è il contenuto delle percezione particolare; la stessa esperienza in generale, in cui la metafisica fondava le sue definizioni, gli stessi concetti, principii e leggi in cui esso trasforma le rappresentazioni particolari, non hanno valore che in quanto si riducono alla percezione; ogni nesso che il pensiero pone tra le cose (per es. di causa e di effetto, di sostanza e di accidente) non è vero e reale, se non può essere mostrato nella percezione. Così, per esempio, alla così detta psicologia razionale della metafisica, la quale annullava tutta la ricchezza delle determinazioni dello spirito nel vuoto concetto dell'*essere semplice*, l'empirismo non sa opporre altro che la psicologia sperimentale. E quanto al limite nell'uso dei concetti, esso lo trova nella stessa percezione; perchè solo in questo lo spirito è immediatamente presente a se stesso e certo di se stesso. — Si sa quali conseguenze lo scetticismo dedusse da questo principio; il nesso di causa e di effetto, di sostanza e di accidente, ecc., e similmente i doveri, i dritti, i precetti morali, non sono in sè universali e necessarii, perchè non sono contenuti nella percezione, o in altri termini, la loro universalità e necessità è un effetto dell'abitudine, cioè nient' altro che apparenza.

Come l'empirismo è una critica della metafisica, così il kantismo è una critica dell'uno e dell'altro. Kant, continuando il pensiero di Locke, osserva contro i dommatici, che, prima di applicare così isolate le determinazioni universali, bisogna vedere cosa sono, come le abbiamo, in che consiste la loro necessità ed universalità, se possono essere applicate, e a quali oggetti. Non basta dire: intendo questo per finito e questo per infinito, ecc., e poi mediante il principio d'identità e, senza badare all'esperienza, innalzare l'edificio della metafisica. Qui non si fa altro che analizzare (dichiarare) i concetti (le definizioni), e si crede che quest'analisi sia un aumento di cognizione. Ma tutto l'edificio ha per base un presupposto, cioè le definizioni nominali. Prima di ogni altra cosa è necessario rendere ragione di queste definizioni. Ora questi concetti (definizioni) non sono altro che tanti giudizii sintetici *a priori*, cioè modi della unità sintetica originaria del vario delle intuizioni, e non si possono applicare che a questo; se manca l'intuizione i concetti rimangono vuoti, e noi non possiamo farne alcun uso. Ciò è chiaro; perchè se essi sono non altro che modi dell'unità sintetica della coscienza, dove manca la materia da unificare, manca l'applicazione (*Estetica* ed *Analitica trascendentale della Ragione pura*). Infatti, a che riescono i dommatici, quando vogliono applicare i concetti (le categorie) agli oggetti della metafisica? In psicologia ad un paralogismo; in cosmologia alle antinomie; in teologia ad un ideale. Adunque bisogna contentarsi dell'esperienza; se la ragione oltrepassa i limiti di essa, si contradice ad ogni passo (*Dialettica trascendentale*).

È facile vedere, che qui Kant da un lato compie l'empirismo e dall'altro lo combatte e lo limita collo stesso principio essenziale della metafisica, cioè l'universalità e la necessità dei concetti. Per l'empirismo, come per Kant, non c'è altra cognizione possibile che l'esperienza; ma l'empirismo riduce tutta l'esperienza alla percezione, e Kant considera la percezione solamente come uno degli elementi

della esperienza. L'altro elemento (l'universalità e la necessità), quello che Hume negava o spiegava colla semplice abitudine soggettiva, perchè non lo trovava nella percezione, Kant lo ripone nella *spontaneità* del pensiero. Kant concede ad Hume che ciò che è dato nel senso è sempre mutabile, diverso, accidentale; ma nega che nell'esperienza non ci sia altro che questo. Se non altro, c'è lo spirito, il quale è sempre *presente* a se stesso, ed è sempre lo stesso in ogni mutazione dell'esperienza; questa identità dello spirito (come senso e intelletto in generale) è ciò che vi ha di necessario e di universale (di vero) nell'esperienza. Lo spirito (l' Io) non è una percezione, e senza di esso (l'universalità e necessità) sarebbe impossibile così la percezione come l'esperienza. Così il fondamento della verità è mutato; esso non è più l'oggetto, ma l'attività del soggetto. — E pure fin qui il *metodo* di Kant non è diverso da quello dell' empirismo e dello stesso Hume; l'uno e l'altro non considerano la necessità e l'universalità in se stesse, ma l'ammettono come un *fatto* che bisogna spiegare. Tutta la differenza è, per così dire, nell' ipotesi in cui si fonda la spiegazione. Hume spiega il fatto coll'abitudine, Kant colla spontaneità del pensiero. Questo difetto di Kant, di ammettere come semplice fatto l'universalità e la necessità, senza considerarle in se stesse, cioè nel loro contenuto, è la causa dell' errore del criticismo; se avesse fatta questa considerazione, non le avrebbe dichiarate puramente soggettive. Una universalità e una necessità che appartiene solamente al soggetto, non è tale che in apparenza.

Il merito di Kant non è, come vogliono alcuni, di aver considerato come *solamente* soggettive le forme della intuizione (tempo e spazio) e i concetti dell' intelletto (le categorie). Questa soggettività non è altro che un presupposto, nè si sa capire come quelle determinazioni, perchè sono nel soggetto, non debbano essere anche nelle cose (sebbene diversamente). Il vero pregio speculativo di Kant è il concetto del giudizio sintetico *a priori*. Questo concetto espri-

me la conciliazione della metafisica e dell'empirismo, e contiene la possibilità di una nuova soluzione del problema della filosofia.

Infatti l'elemento della metafisica è il puro *a priori*, la universalità astratta, l'identità puramente formale (giudizii analitici); quindi l'impossibilità di scendere al particolare, all'opposizione, all'*a posteriori*. L'elemento dell'empirismo è la percezione, il particolare come puro particolare, l'opposizione, il puro *a posteriori*; quindi l'impossibilità di ascendere all'universale, all'*a priori*, all'unità. Il giudizio sintetico *a priori* è l'unità di questi due elementi, cioè dell'universale e del particolare; come *a priori* esso contiene l'elemento della metafisica; come *sintetico*, l'elemento dell'empirismo, cioè il vario e l'opposizione. Il problema della Critica è: *Come è possibile quest'unità dell'uno e del vario, dell'universale e del particolare?* È il problema stesso della filosofia: *Come è possibile l'unità del pensiero e dell'essere?* L'essere è il particolare, il pensiero è l'universale.

Ordinariamente si ha quest'idea del giudizio sintetico *a priori*: da una parte vi è il concetto del soggetto, dall'altro il predicato; l'uno non è contenuto nell'altro, e nondimeno Kant pretende che lo spirito unisca necessariamente questi concetti indipendentemente dall'esperienza. Ora, fatta astrazione dall'esperienza, quale altra ragione vi può essere della unità necessaria di due concetti, se non la loro identità? Un giudizio *a priori* non può essere che analitico.

La quistione è ben diversa nella *Critica della Ragion pura*. Il soggetto, se così si vuol chiamare, del giudizio sintetico *a priori*, non è un concetto, come ne' giudicii sintetici ordinarii e negli analitici, non è il vario sensibile (dato nell'intuizione del tempo e dello spazio), e il giudizio consiste appunto nel trasformare questo vario in concetto (colla sintesi originaria). Quindi il problema non è: come ad un concetto (già formato come concetto) se ne aggiunga un altro (che non è contenuto in quello); ma all'opposto: come la intuizione diventi concetto; o in altre parole: come di-

venti cognizione oggettiva, cioè vera esperienza; per es., l'intuizione corrispondente a *ciò che avviene* diventi *effetto*. Nel giudizio analitico si presuppone già formato il concetto che si considera come soggetto; nel giudizio sintetico *a priori*, al contrario, non si tratta di una semplice opposizione di concetto a concetto, ma di concetto ad intuizione, e ciò che si vuol sapere è: come questa opposizione veramente *qualitativa* si concilii in una unità *a priori* (originaria).

Questo equivoco intorno al giudizio sintetico *a priori* è nato da una espressione che usa Kant nella *Introduzione* alla *Critica della Ragione pura* e da certi esempii che reca. Invece di *unità di concetto ed intuizione* egli dice *unità di concetti*; e forse non poteva fare altrimenti, perchè non aveva ancora posto il principio della sua teorica della cognizione. Ci sono, egli dice, giudizii sintetici *a priori* come fondamento in tutte le scienze; nella matematica, per es., la linea retta è la più breve tra due punti, e $5+7=12$; nella fisica: la quantità di materia è sempre la stessa in tutti i cangiamenti del mondo materiale; nella metafisica: il mondo ha un principio, ecc. Ora come sono possibili tali giudizii? Domandare la ragione di tale possibilità è dimandare la ragione della possibilità di tutte le scienze. Quindi la questione principale della scienza (della filosofia) è: come sono possibili i giudizii sintetici *a priori*?

Tale quistione ha fatto ridere molti, i quali si sono ricordati della favola del *dente d'oro*. Prima di vedere, hanno detto, se questo giudizio è possibile, bisogna provare che ci è; altrimenti si corre il rischio di perdere il tempo in una inutile ricerca. Ora noi vi dimostriamo col fatto che un tal miracolo di giudizio che pretende di essere necessario ed universale a dispetto del principio di contradizione, è una pretta immaginazione del filosofo tedesco; $7+5=12$ è un giudizio analitico, perchè 12 è contenuto in $7+5$, e si ricava dal concetto del soggetto mediante l'analisi; analitico è il giudizio: la linea retta è la più breve tra due punti,

per la stessa ragione; e tale è anche il giudizio di causalità, perchè ecc.

Tutti coloro che ragionano così, non si accorgono (eccetto il Rosmini) che colla loro *quistione di fatto* non fanno altro che provare viepiù la necessità del problema posto da Kant. Si può concedere che Kant non è stato sempre felice nella scelta degli esempii; che i giudizii matematici sono analitici; anzi si può provare che ogni giudizio, in quanto consta di un soggetto e di un predicato, è analitico e sintetico, secondo il lato da cui viene considerato (Trendelenburg, *Ricerche logiche* (1), vol. II, p. 172 — 4). Ma in fine dei conti rimane sempre a risolvere la seguente quistione: se i giudicii sono analitici in quanto i predicati sono contenuti nei concetti dei soggetti; e se sono sintetici in quanto i predicati sono opposti a questi concetti, come si formano questi concetti senza i quali non sono possibili i giudizii? Per dire: la linea retta è la più breve, ecc., io debbo avere il *concetto* della linea retta; e similmente per affermare che ogni cosa che comincia ha una causa, debbo avere già il *concetto* d'una cosa che comincia. Questi giudizii adunque presuppongono i concetti (de' soggetti) già formati. Ma lo spirito nel conoscere comincia colla percezione, cioè colla intuizione e col sentimento del particolare, e la percezione non è ancora la vera cognizione, cioè l'esperienza in generale; l'esperienza non è possibile senza il giudizio. Ora come la percezione si trasforma in concetto? In altre parole: come è possibile il giudizio (l'esperienza)? Tale è il senso immediato della quistione kantiana; i giudizii sintetici *a priori* sono la condizione necessaria e universale della formazione de' concetti, e per conseguenza di tutt' i giudizii in cui consiste l'esperienza. Gli avversarii di Kant, invece di fermarsi all'*Introduzione* della *Critica*, avrebbero potuto riflettere un po' meglio sulla sua dottrina dell'*applicazione delle categorie* (immaginazione produttiva e schematismo) e sulla

(1) Prima edizione, Berlino, 1840 [Ed.].

esposizione dei *principii dell' intelletto* (*assiomi dell'intuizione*, *anticipazioni della percezione*, ecc.). Questi principii, non già 7+5=12, la linea retta, ecc. sono i veri giudizii sintetici *a priori*.

Kant non si può intendere, e molto meno i filosofi che vengono dopo di lui, se non si determina il vero significato dell' apriorità e della sintesi nel giudizio. Ordinariamente si dice *a priori* ciò che è opposto all' esperienza come semplice percezione; il concetto puro o la categoria (ed anche le forme di tempo e di spazio) è *a priori*, perchè non è dato dall' esperienza. La sintesi poi è una operazione che viene da sè, dopo che sono dati gli opposti, cioè il vario e il concetto puro; e l'unità sintetica è un *risultato* che presuppone necessariamente gli opposti, i quali esistono indipendentemente l'uno dall'altro e dalla loro unità. Quindi si interpreta Kant di questa maniera: lo spirito ha due facoltà, la sensibilità e l' intendimento (ricettività e spontaneità); quella gli somministra la *materia* della cognizione, questo la *forma*; la cognizione è l' unità della forma e della materia, dell' intendimento e della sensibilità; ed è unità sintetica (non analitica), perchè forma e materia sono opposte l' una all' altra qualitativamente. Ma come si forma questa unità? Per opera dello stesso intendimento, mediante una facoltà ausiliare, che è l' *immaginazione* trascendentale, come Kant barbaramente la chiama. — Qui il giudizio è *a priori* non per altra ragione se non perchè l' Io come unità semplice (come concetto puro o categoria) che unifica il vario, è indipendente e prima del senso; o in altre parole, perchè, sebbene noi abbiamo bisogno che la *materia* di esso giudizio ci sia somministrata dai sensi, tuttavia la *forma* non la troviamo che nel nostro intelletto. L' apriorità del giudizio consiste nell'apriorità di uno dei suoi elementi; cioè della categoria. Si chiama poi sintetico per la ragione detta innanzi, cioè che la categoria (il predicato) e la percezione (il soggetto) sono opposti, o, come si dice, l' uno fuori dell' altro.

L' apriorità e l' unità sintetica kantiana sono qualche cosa di meglio. L' *a priori* nel giudizio è ciò che vi ha in esso di veramente originario, ciò che non presuppone nulla prima di sè; e questo non è già uno degli elementi del giudizio, nè il vario nè il concetto, ma la stessa unità di entrambi. E questa unità è sintetica, non nel senso che sia un aggregato di parti diverse, o che si aggiunga ad esse e dopo di esse, ma in quanto ha due lati che sono in essa assolutamente *uno*. Non è l' unità che presuppone gli opposti, ma sono gli opposti che presuppongono l'unità; o, per dir meglio, è l'unità che si pone originariamente come dualità, come uno e come vario, come *giudizio*. Essa non è una unità semplice (astratta), ma sintetica, perchè contiene in sè gli opposti; ed è originaria (*a priori*) perchè non è *dopo* gli opposti, ma essa stessa è l'attività che produce gli opposti. — Ciò è manifesto in quella parte della critica che tratta della deduzione trascendentale (applicazione) delle categorie. «La coscienza che *Io penso*, dice Kant (1), accompagna necessariamente tutte le mie rappresentazioni, perchè, se non le accompagnasse, queste rappresentazioni non sarebbero *mie*. L' *Io penso* è *appercezione pura*, perchè si distingue dall' appercezione *empirica*, o da quella coscienza di me stesso che è inseparabile dall'intuizione. Ed è appercezione originaria, perchè, mentre accompagna tutte le rappresentazioni, non è preceduta nè accompagnata da nessuna di esse. La sua unità è poi *unità trascendentale della coscienza*, perchè contiene in sè la possibilità d' ogni cognizione *a priori*. Ma questa coscienza della identità di se stesso è ad un tempo la coscienza d' una unità *sintetica* egualmente originaria del vario delle intuizioni conforme ai concetti; perchè nella stessa maniera che le rappresentazioni dell' intuizione sono *mie* in quanto appartengono all' identità della coscienza di me stesso, così le categorie, come modi di unificare quelle rappresentazioni, sono date in quel-

---

(1) Vedi la *Critica della Ragion Pura*, parte II, § XVI. [Ed.].

l' identità. O, per dir meglio, questa unità *sintetica originaria* del vario dell'intuizione è il fondamento della stessa *unità* o *identità dell'appercezione* (dell' Io penso); perchè io non posso avere la coscienza dell' *identità* dell' Io che rispetto alla diversità delle rappresentazioni date nell' intuizione: rappresentazioni che io chiamo tutte mie e che tutte insieme s' uniscono in una sola. Il che vuol dire, che io ho la coscienza d'una sintesi necessaria *a priori* di queste rappresentazioni, e questa è appunto l' unità sintetica originaria dell'appercezione. Questa unità è il principio d'ogni conoscenza e della possibilità dello stesso intendimento ». Qui sono distinte chiaramente due cose: l' unità trascendentale della coscienza (l' Io penso) che Kant chiama anche unità *analitica*, e l' unità *sintetica originaria* dell' appercezione. Quale di esse è il vero Primo, il vero originario? L' unità sintetica; l'analitica presuppone l'analisi e l' astrazione. Infatti la conoscenza ha luogo in questo modo: l' Io (l' intelletto) assimila a se stesso il vario, lo riduce all' unità di coscienza. Questa riduzione è una sintesi dell' *Io penso* e delle rappresentazioni, del concetto e della intuizione, dell'uno e del vario. L'*Io*, a cui è ridotto il vario, è come un centro immobile, nel quale si raccoglie un' infinità di raggi. Ora questa riduzione (atto di sintesi) sarebbe possibile, se l' uno e il vario fossero assolutamente opposti ed eterogenei, se non fossero già *uno* in se stessi? L' attività sintetica presuppone una unità sintetica originaria; non è l' attività come operazione particolare che rende possibile l'unità, ma è l' unità sintetica originaria che rende possibile l'operazione. Questa unità è il vero *Io*, e l'*Io penso*, come centro immobile, non è altro che l'unità sintetica originaria in uno solo de' suoi momenti; questo momento che è l'Uno, separato ed opposto all' altro che è il vario, diventa unità o identità vuota, puramente intellettuale, cioè *appercezione pura*, unità *trascendentale* della coscienza. Kant stesso dice: « Nel vuoto *Io* (l' Io penso) come semplice rappresentazione non è dato nulla di vario ». Nello stesso modo, il vario

separato ed opposto all'uno è puro vario, semplice intuizione. Quindi l'altro detto di Kant: « Il concetto è *vuoto* senza l' intuizione, l' intuizione è *cieca* senza il concetto ». Il vero *Io*, che non è nè cieco nè vuoto, è l'unità originaria dell' uno e del vario. — Questo concetto dell' unità sintetica originaria si riconosce nell'*immaginazione produttiva* o *trascendentale*, la quale non è pura sensibilità nè puro intendimento, ma l' unità della sensibilità e dell' intendimento, cioè un principio superiore all'uno e all'altro. Infatti questa immaginazione è, secondo Kant, *la determinazione a priori* del tempo, che è la intuizione pura o la forma universale della sensibilità, mediante la categoria. Ciò vuol dire unità originaria dell' intuizione e della categoria. Quindi gli *schemi*, i quali non sono altro in sostanza che gli *stessi principii*, come dice Kant, del *puro intelletto*, cioè i veri giudizii sintetici *a priori*. Qui non si tratta di unità sintetica di due concetti, ma di unità del concetto e dell' intuizione.

Che l' unità sintetica originaria (l'immaginazione produttiva) sia il vero Primo e non venga *dopo* l' opposizione, si vede anche da questo, che ella è in ciascuno degli opposti considerato in sè stesso; e ciò non avverrebbe, se gli opposti fossero indipendenti l' uno dall' altro e dalla loro unità, e questa, non che essere il loro principio, fosse aggiunta ad essi. Infatti Kant distingue nella sensibilità due cose: cioè la materia e la forma dell' intuizione. E cos' è la forma dell' intuizione (tempo e spazio)? Anch' essa una intuizione (cioè un vario), ma una intuizione tale che determina (e si dice *forma* appunto per questo) il vario empirico e l'ordina sotto certe relazioni; e per conseguenza non è un' intuizione empirica, ma *a priori* (cioè appartiene alla spontaneità, non alla ricettività del soggetto). Questi due caratteri della *spontaneità* e della *determinazione* non sono già qualcosa d'intellettuale? Determinare il vario empirico (nel tempo e nello spazio) è già *unificarlo* in certa maniera. Dunque l' unità (l' Uno, l' intelletto) è nell' intuizione pura, ma talmente confusa e direi quasi assorbita nel suo opposto (nel vario),

che non apparisce che sotto la forma di questo; l'intuizione pura *unifica* il vario empirico, ma non cessa di essere essa stessa un vario. Nello stesso modo si vede che la categoria contiene in sè il suo opposto; perchè essa non è altro che un predicato possibile; e come tale è l'unità d'un vario possibile. Essa è l'unità che identifica il vario e si separa da esso ed oppone ad esso, come intelletto; e in quanto l'identifica è gli è opposto, non vi ha nè identità nè opposizione assoluta, ma identità e opposizione relativa. E tale è il giudizio: nel quale il predicato (il concetto) è identico e non identico al soggetto (il vario), cioè identico ed insieme opposto relativamente. E questa è anche la ragione per cui l'intelletto è superiore alla sensibilità; questa superiorità consiste nell'universalità, e l'unità si pone come l'universale in sè, in quanto si separa ed oppone al vario.— Kant stesso distingue due sintesi, cioè la *figurata* (forme dell'intuizione) e l'*intellettuale* (forme dell'intendimento); esse non sono che una stessa sintesi, *uno e medesimo atto di spontaneità*, come egli dice, il quale ora sotto un nome (come immaginazione propriamente detta), ora sotto un altro (come intelletto) riduce ad unità il vario dell'intuizione.— Questa relazione originaria tra l'intelletto e il senso si vede anche considerando le *due* forme dell'intuizione, cioè il tempo e lo spazio. Perchè questa dualità, se la intuizione in generale consiste appunto nella *mescolanza* de'due opposti? La dualità è già qualcosa d'intellettuale; essa ci è appunto perchè gli *opposti* sono *mescolati* e non già *uniti* veramente. La vera unità non ha luogo nemmeno nell'intelletto; in questa essa non è, come abbiam detto, se non relativa. Si ha l'unità vera quando l'opposizione è conciliata e divenuta *ideale* (come, per es., vogliono che sia nell'*intuizione intellettuale*): se non è conciliata, apparisce sempre, non solo nel giudizio (come opposizione relativa), ma nella stessa intuizione non ostante la mescolanza, anzi per effetto della mescolanza. Essa vi apparisce come può apparire nell'intuizione, cioè nella forma della mescolanza. Siccome nel-

l'intuizione l'unità apparisce nella forma dell'immediatezza e non già come unità riflessa o relativa (è tale solo nel giudizio), così anche l'opposizione vi apparisce nella forma immediata. Infatti abbiamo *tempo* e *spazio*, che sono due opposti, ma non opposti come intuizione e concetto, come particolare e universale (come nel giudizio), ma come due intuizioni; la loro opposizione è nella forma dell'*omogeneità* (qui mescolanza, omogeneità, immediatezza dicono lo stesso). Così in queste due forme è come complicata (nella forma dell' unità immediata) quella stessa opposizione che è riflessa o esplicata nel giudizio. Nell' intuizione abbiamo tempo e spazio, cioè interno e esterno, invisibile e visibile, mobile e immobile, l'uno corrispondente all' identità del pensiero, dell'anima, dello spirito, l'altro all'identità dell'essere, del corpo, della materia; e nell'intelletto (nel giudizio) abbiamo concetto e intuizione, universale e particolare, pensiero ed essere, predicato e soggetto.

Se l'originario (l'unità) non è nè il puro concetto, nè la pura intuizione, ma l'unità dell'uno e dell'altro, s'intende perchè Kant fa consistere l' *oggettività* delle rappresentazioni nella loro riduzione all'unità della coscienza. Questa unità è oggettività in sè, e però il principio della oggettività di ogni conoscenza. L'atto per cui la percezione diventa oggettiva (vera cognizione) è il giudizio; e il giudizio non è altro che la riduzione del vario all' unità oggettiva dell'appercezione. L'*oggetto*, dice Kant, è quello nel cui concetto si unifica il vario delle intuizioni. L' oggettività consiste nel pensiero. – Vedremo che questa riduzione, come vero ritorno dell'opposizione all' unita, non e più giudizio, ma sillogismo.

Tale è il principio speculativo della filosofia di Kant. Ora, prima di considerare come Kant, quasi temendo le conseguenze necessarie di questa sua dottrina, metta in luogo dell' unità sintetica originaria un' unità puramente formale, e negando la cognizione degli oggetti razionali (dell'assoluto) trasformi la filosofia nella conoscenza del finito e della sog-

gettività, cioè in una critica della facoltà di conoscere; non sarà inutile allo scopo particolare di questo scritto il vedere come la teorica kantiana sia stata intesa da alcuni nostri filosofi che l'hanno giudicata o erronea o insufficiente. Così saranno anche meglio chiariti alcuni punti essenziali di questa teorica.

## II.

### IL KANTISMO IN ITALIA (*Galluppi e Rosmini*).

Il Galluppi nelle *Lettere* (1) e nel *Saggio* (2) espone con molta chiarezza questa parte della *Critica della ragion pura*, e nota assai bene la differenza tra *l'appercezione pura* o *l'unità trascendentale della coscienza* e *l'unità sintetica originaria.* Ma poi, sebbene osservi che « Kant stabilisce la possibilità dei giudizii sintetici *a priori* per mezzo dell'applicazione delle categorie alle visioni (intuizioni) pure del tempo o dello spazio », (il che vuol dire che questi giudizii non consistono nella unità di due concetti, ma d'un concetto e d'una intuizione), pure quando si fa a confutare Kant e a negare l'esistenza de' giudizii sintetici *a priori* (che egli ammette nella *ragione pratica*), non vede possibile altro fondamento della necessità d'un giudizio che la identità dei due *concetti* del soggetto e del predicato.

Oltre a ciò il Galluppi ha il torto di criticare Kant con un principio inferiore a quello del kantismo; mentre Kant considera l'intelletto come vera forma della cognizione, non come una facoltà vuota in se stessa, ma come *determinata*

(1) Vedi *Lett. filos. sulle vicende della filos.* del bar. P. G. (1ª ediz. Messina, Pappalardo, 1827) lett. VII. [Ed.].

(2) Vedi *Saggio filos. sulla critica della conoscenza*, lib. III, cap. IV, § 19 e sgg. Di quest'opera in 5 voll. i primi due uscirono in Napoli nel 1819, altri due (contenenti il III libro) nel 1822 in Messina, e quivi pure l'ultimo nel 1832. [Ed.].

e *determinante,* il Galluppi rinnova la teorica del Locke e non pone altro nel soggetto che l'apprensione e la intelligenza in generale (sensibilità, analisi o decomposizione, e sintesi o ricomposizione), e tutti i concetti e tutte le forme le fa derivare dall'*oggetto.*

Il Rosmini ha veduto molto più addentro nella quistione, e si è accorto come Kant, che un intelletto senza *forma* non è vero intelletto. Oltre a ciò, se fosse vera la sua esposizione del principio della filosofia di Kant, bisognerebbe dire che egli lo ha criticato con un principio superiore. Il Rosmini, ammettendo una forma nell'intelletto, non poteva non ammettere i giudizii sintetici *a priori*; l'una cosa è inseparabile dall'altra; perchè se l'intelletto è qualcosa per sè (e forma) e intanto diverso del senso, l'unione di entrambi è necessariamente identità di opposti. Ma egli dice di ammetterli in un senso diverso dal kantiano, cioè nel vero senso. E questo è quello che bisogna vedere. Riferiremo testualmente le parole del Rosmini, anche con qualche ripetizione, per non correre il rischio di alterarne il concetto.

« Il merito principale di Kant, dice Rosmini, sembrami quello di essersi avveduto, meglio di ogni altro filosofo moderno, della essenziale differenza tra il *sentire* e l'*intendere.* Dalla distinzione esatta di queste due operazioni dello spirito fu posto in istato di potere analizzare l'*intendere.* L'analisi accurata dell'intendere gli fruttò la cognizione di una verità *assai rilevante,* cioè che: *pensare è giudicare* (*Nuovo Saggio*, sez. IV, cap. 3, art 18). Ma non per questo pervenne a conoscere l'*intima natura* dell'operazione intellettiva. Ciò che vide si fu, che l'*intendere* era qualche cosa d'*attivo*, e il sentire qualche cosa di *passivo* » (Ivi, nella *nota*).— Kant vide più di questo. Per lui il sentire non è solamente qualche cosa di passivo, ma passività *indeterminata*, nè l'intendere solamente *qualche cosa* di attivo, un'attività *indeterminata.* Il sentire è *determinato,* perchè ha le due forme di tempo e di spazio e così partecipa a

suo modo alla spontaneità dell'intelletto; l'intendere poi è determinato, perchè è *triplicità*, *immaginazione produttiva*, *unità sintetica originaria*. E in ciò consiste l'intima natura dell'operazione intellettiva.— « Avvedutosi che *pensare è giudicare*, egli potè vedere in modo più generale e più profondo di tutti gli altri filosofi moderni che l'hanno preceduto, dove giacevasi la difficoltà nello spiegare l'origine delle cognizioni umane. Egli si avvide che l'intelletto non può *giudicare* se non possedendo delle nozioni (concetti); perchè il giudizio non è che il mettere un oggetto particolare sotto un concetto universale. E disse: vedo bene come possiamo avere, mediante i sensi, la rappresentazione d'un particolare: ma non vedo come possiamo avere i concetti, cioè le nozioni universali che ci debbono servire di attributo e di predicato all'oggetto rappresentatoci. La difficoltà non può dunque consistere che nello spiegare questi *concetti* anticipati, cioè supposti di necessità precedenti alla sensazione. Quindi prima di tutto, conchiuse, conviene analizzare la *funzione del giudizio*, e indicare i concetti dei quali esso abbisogna (art. 19). Questa *verità luminosa* (pensare è giudicare) l'avrebbe potuto condurre direttamente alla *prima cognizione* della percezione intellettiva, se egli l'avesse seguita con diligenza. Vediamo in quella vece cosa fece ».— Basterebbe questo solo passo per provare che il Rosmini è *successore immediato* di Kant; egli non rigetta, ma accetta la *verità luminosa* del filosofo tedesco, la segue con diligenza, e però scopre la vera natura della percezione intellettiva: scoperta che è la sua vera gloria.

« Kant distinse i giudizii in *analitici* e *sintetici*, cioè quelli in cui il predicato è contenuto nel *concetto* del soggetto, e quelli in cui il predicato non è contenuto nel *concetto* del soggetto, ma è qualche cosa di più di ciò che esprime questo concetto (art. 20). E domandò a sè stesso: Come si formano questi giudizii? Egli cominciò dall'osservare che ogni giudizio *analitico* presuppone un giudizio *sintetico*, perchè io non posso decomporre se non ciò che prima ho *compo-*

*sto.* Per decomporre un *concetto* (giudizio analitico), debbo avere già intuito quel concetto unito con tutte le sue parti (cioè debbo già avere formato il concetto); e questo è fare un *giudizio sintetico.* Dunque, egli conchiuse, la difficoltà è questa: assegnare una cagione sufficiente ai giudizii sintetici (perchè, avuti questi, si hanno gli analitici coll'analisi). Ora i giudizii sintetici sono di due specie: *sperimentali* e *a priori.* Nella formazione degli sperimentali Kant non trova difficoltà, perchè si fondano nell'esperienza » (art. 21).—Qui il Rosmini fa questa osservazione: «Il predicato (per es. bianco) mi è dato dall'esperienza», ma onde ho io il soggetto (per es. il cavallo) a cui aggiudicarlo? Il soggetto (cavallo) è un concetto astratto; come tale non mi puo essere dato dai sensi. Sta qui la vera difficoltà; la quale non consiste nello spiegare onde noi ci troviamo i predicati di soggetti già *concepiti* coll'intelletto, ma unicamente nello spiegare come noi *concepiamo* i soggetti, ossia come noi ce ne formiamo i *concetti* » (ivi, *nota*). — E questo stesso è il problema di Kant; pel quale il giudizio sintetico *a priori* serve a formare i concetti, che poi diventano soggetti nei giudizii sperimentali e negli analitici. Nei giudizii sintetici *a priori* si fonda anche l'esperienza, che e la *cagione sufficiente* dei giudizii sperimentali. Qui dunque il Rosmini dice ciò che dice Kant, nè più nè meno. « Ma nei giudizii sintetici *a priori*, continua Kant, manca l'appoggio dell'esperienza ( i predicati sono somministrati dai sensi); e oltre a ciò questi predicati non li possiamo cavare dai *concetti dei soggetti.* Donde ci vengono dunque? Tale è la vera difficoltà. — Senza di essi noi non possiamo formare i giudizii sintetici *a priori.* Dunque il problema generale della filosofia, secondo Kant, è: come sono possibili (si possono formare) i giudizii sintetici *a priori*? » — Qui il Rosmini espone Kant in modo, che apparisce come la quistione principale questa: donde vengono i predicati? Risoluta tale quistione, pare che sia fatto tutto. E pure non è così in Kant. La difficoltà sta nel vedere come si

*formano* i giudizii, cioè come i predicati (donde che vengano) si *uniscono* ai soggetti. Dire: i predicati vengono così e così, è risolvere una parte della difficoltà. La vera difficoltà è: come è possibile l'applicazione dei concetti a ciò che non e concetto (è intuizione)? Questa possibilità è nella natura dell'Io, nell'*immaginazione produttiva*, nell'unità sintetica *originaria*. Questa unità ci dice non solo donde vengono i concetti (i predicati), ma ce ne fa conoscere la natura (cioè di essere unità sintetica originaria nella forma dell'*uno*). Quindi la soluzione non è: apriorità di concetti o predicati, ma apriorità o originalità dell'unità degli opposti. — Il Rosmini nell'esporre Kant fa poco conto della teoria dell'unità originaria, e riduce tutta la quistione kantiana a quella dell'*analitica dei concetti* (o meglio alla *tavola delle categorie*); eppure l'*applicazione* o *deduzione trascendentale* di questi concetti (la possibilità dei giudizii sintetici *a priori*) si fonda in quella teoria. Insomma, secondo il Rosmini, il processo di Kant sarebbe questo: Ci sono giudizii, nei quali i predicati vengono dall'esperienza, nè sono contenuti nei concetti dei soggetti. Donde vengono? Soluzione: sono forme dell'intelletto, cioe *a priori*. Così sono possibili i giudizii sintetici *a priori*. — Ma per Kant la natura dell'Io non è semplicemente di avere forme e *determinazioni* originarie, ma di essere *forma*, cioè attività sintetica originaria; e il vero pregio di quelle forme non è propriamente di essere soltanto determinazioni inerenti nell'Io, ma modi o funzioni di quell'attività sintetica. Il concetto di questa attivita (triplicità) dà la soluzione.

« Ma formiamo noi veramente dei giudizii sintetici *a priori*? Ecco una delle quistioni fondamentali di tutto l'edificio kantiano; è un fatto che deve essere provato, e il piccolo punto, che domanda il criticismo per mettere a leva l'universo (art. 21). Kant, che ha preteso che l'uomo faccia di tali giudizii, recò a prova della sua asserzione degli esempii; ne in altro modo poteva provare una *proposizione di fatto*.

Esaminiamo dunque questi esempii, e se dimostrerò che non sono giudizii sintetici *a priori*, risulterà da ciò che Kant ha fabbricato il suo sistema sopra l'arena, fece un sogno colla sua immaginativa » (art. 22). Qui l'*arena* o il *sogno* è la *proposizione di fatto*, cioè la supposta *esistenza* di quei giudizii. Ora Kant non procede così; ma, indipendentemente da ciò che ho detto *storicamente* e *provvisoriamente*, come si suol fare, nell'Introduzione (dove sono quegli esempii), dimostra — colla teoria della *sensibilità* e colla teoria dell'*intelletto*, e specialmente dell'unità sintetica originaria — come quei giudizii sono possibili; e questa dimostrazione equivale alla dimostrazione della loro *esistenza*. E ciò è tanto vero, che il risultato della dimostrazione di questa *possibilità* è l'esposizione dei *principii del puro intelletto*, che, come abbiamo notato, sono i veri giudizii sintetici *a priori* (1). Se Kant ha supposto qualche cosa come una *proposizione di fatto*, non è già l'esistenza di questi giudizii, ma la *natura* stessa dell'Io. Ammessa questa, tali giudicii non si possono negare.

Il Rosmini esamina gli esempii matematici, e prova che sono analitici, come altri potrebbe provare che sono sintetici; poi continua: « Dunque Kant non ha posto bene il problema generale della filosofia. Infatti, se da una parte, secondo lui, i giudizii sintetici *a priori* sono quelli nei quali il predicato non è contenuto nel *concetto* del soggetto, nè viene somministrato dall'esperienza; e se dall'altra parte il problema della filosofia è: come sono possibili i giudizii sintetici *a priori*?, è chiaro che questo problema si può esprimere anche così: *Come sia possibile che noi talora attribuiamo* ad un soggetto *un predicato, che non abbiamo dall'esperienza*, e *che non è contenuto* nel concetto del soggetto *me-*

---

(1) Osserviamo qui che nell'Introduzione alla prima edizione della *Critica della Ragion pura*, la quale a buon diritto è considerata come migliore della seconda, non ci è altro *esempio* che quello della *causalità*. Il famoso $7 + 5 = 12$ fu aggiunto nella seconda edizione

*desimo.* Nel presentare in questo modo il problema, sembrerebbe che, se noi potessimo trovare il *predicato* o nel *concetto del soggetto* o nell'*esperienza*, non ci avesse più difficoltà alcuna a superare. Ma nell'uno e nell'altro caso si supporrebbe sempre che noi avessimo già il *concetto del soggetto.* Ora il difficile consiste appunto a formarsi questo *concetto,* e non già nel trovare l'origine d'un predicato da attribuirsi ad un soggetto del quale il concetto sia già formato (art. 23, 24). Questo problema: *Come ci formiamo il concetto d'un soggetto,* ovvero senza più: *Come ci formiamo i concetti,* è il problema generale della filosofia. Ora nel concetto d'una cosa (cioè, quando io concepisco una cosa) esiste un giudizio intrinseco, mediante il quale noi consideriamo quella cosa soggettivamente, o sia in sè, non come una *nostra modificazione* ». E ciò dice anche Kant: *pensare è giudicare*; quindi pensare una cosa (concepire) e fare un giudizio. E il giudizio (primitivo) è l'atto mediante il quale il vario dato nel senso è ridotto all'unità *oggettiva* dell'appercezione (vedi più sopra, § 1, in fine). Questo è quello che significa la copula *è*; mediante il giudizio io riferisco le mie percezioni (modificazioni soggettive) ad un oggetto; senza di esso non sarebbero che semplici percezioni. Ciò si può vedere nello stesso esempio del giudizio di causalita.

« Kant, dice il Rosmini, avrebbe potuto riconoscere un giudizio *sintetico a priori*, non gia nella proposizione: *ciò che avviene deve avere una causa*, ma nella concezione intellettiva di *ciò che avviene* ». E questo fa Kant: *ciò che avviene,* senza la sua concezione intellettiva, non è che il puro vario empirico e non può essere ancora soggetto del giudizio analitico: ciò che avviene (effetto) ha una causa. Esso diventa *concetto* (è concepito intellettualmente) mediante il giudizio sintetico *a priori* a nome della categoria della *relazione causale.* In questa relazione si fonda la percezione intellettiva o il *concetto* del cangiamento; senza di essa il cangiamento è puro vario empirico. Per questa

ragione Kant chiama i principii che risultano dall'applicazione delle categorie alla forma pura del tempo, *principii del puro intelletto*, cioè tali che servono alla concezione intellettiva di ciò che è dato nel senso.

Il Rosmini continua: «Ora in ogni giudizio ci deve essere un *predicato* e un *soggetto*. Quale è il predicato e quale il soggetto nel giudizio accennato (la tal cosa esiste)? E in secondo luogo: onde noi troviamo il soggetto, onde il predicato? Il predicato non è che l'*esistenza*» (categoria: si sa che il Rosmini ammette una forma sola, e Kant molte, cioè tante determinazioni dell'unica e vera forma, che è l'unità sintetica originaria): «il soggetto poi è la cosa caduta sotto i sensi (il vario sensibile di Kant). «Il soggetto di questo giudizio non è qualche cosa che sia già percepito da noi intellettivamente; quando anzi il giudizio stesso è l'atto della nostra percezione intellettuale; il soggetto adunque, se così vuolsi chiamare anteriormente al giudizio, non e che la cosa meramente in quanto è percepita dai sensi» (la intuizione, direbbe Kant, o il vario empirico — prima che sia ridotta all'unita di coscienza, cioè prima del giudizio — è *cieca*, non è *concetto*; diventa tale nel giudizio). «Questa osservazione, che primieramente vi sono dei soggetti dei nostri giudizii, di cui non abbiamo punto il *concetto*, ma la *sensazione* solamente, è importantissima; in essa sta la *chiave d'oro* di tutta la filosofia dello spirito umano». (E questa *chiave d'oro* l'ha trovata Kant, distinguendo l'intelletto dalla sensibilità e riponendo la funzione dell'intelletto nell'unità *sintetica* del vario dell'intuizione, cioè coll'ammettere dei giudizii, nei quali il soggetto non è un *concetto*, ma una intuizione, o, come dice il Rosmini, una sensazione). «In questo giudizio primitivo onde noi ci fermiamo i concetti delle cose, si trova dunque un *soggetto*, se così diviso vuol dirsi tale, dato meramente dai sensi, e di cui non abbiamo ancora alcun concetto; ed un *predicato*, il quale non può essere dato dai sensi in modo veruno». (E ciò dice anche Kant: come *ricettività* il senso ci dà il vario

empirico, come *spontaneità* l'intelletto ci dà le categorie o i predicati, che servono a *pensare* (giudicare) le cose, cioè a formare i *concetti* di esse). « Il problema dunque generale della filosofia è: come sono possibili quei giudizii primitivi mediante i quali noi ci formiamo i concetti delle cose? » (art. 23, 24, 25). (Avere i concetti delle cose è *conoscere* le cose; conoscere le cose date nel senso, è l'esperienza in generale. Quindi il problema è: come è possibile l'esperienza? Ovvero: come sono possibili i giudizii sintetici *a priori*? Questi due problemi sono per Kant la stessa cosa).

« Questi giudizii primitivi, domanda ora il Rosmini, sono sintetici nel senso di Kant? Sintesi vuol dire unione: e quindi giudizio *sintetico* vuol dire: giudizio che unisce qualche cosa ad un soggetto senza trovarlo nel soggetto stesso. Non dico: nel *concetto del soggetto*, ma nel *soggetto stesso*; perchè noi possiamo avere il soggetto senza che ce ne abbiamo formato per anco il *concetto*. Il concetto non lo abbiamo fino a che non abbiamo fatto il giudizio. Ora noi in quei giudizii uniamo un predicato non somministrato dai sensi ad un soggetto dato dai sensi. Dunque essi sono sintetici. Ma non è in questo senso *legittimo* che Kant usa la parola *sintesi*. Infatti *giudizio primitivo, percezione intellettuale, idea o concetto d'un oggetto o ente corporeo* sono la stessa cosa. Questo giudizio si esprime così: il tale oggetto esiste. Ora per avere la percezione intellettuale sono necessarii tre elementi:

1.° « Sensazione, cioè la percezione sensibile e passiva dell'azione dell'ente corporeo, e questo è il *soggetto*;

2.° « Un'idea universale (l'idea d'esistenza) somministrata dall'intelletto, e questo è il *predicato*;

3.° « Unione o applicazione (sintesi) del predicato al soggetto; e questo è il *giudizio*. Così dico: il tale oggetto esiste. In che consiste questa unione o applicazione? Prima di rispondere, facciamo un'osservazione importante.

« La parola *esistenza*, presa senz'altro aggiunto, non indica che un'idea. Un ente qualunque non si dice che ha

esistenza se non dopo averlo *concepito*; prima dunque che noi concepiamo un ente materiale, quest' ente esiste, ma noi nol sappiamo; egli *non* ha dunque, rispetto a noi, *espressione* alcuna ». Kant direbbe: l' intuizione senza il concetto è *cieca*. Il concetto che è la *luce* o l' *espressione* dell' intuizione è talmente confuso e assorbito in essa, che non se ne può distinguere; e questa distinzione è il giudizio o la *percezione intellettiva* del Rosmini. Kant, come vedremo più sotto, la chiama anche *ricognizione*. « Supponendo che avessimo percepito col nostro senso l' azione dell' ente corporeo particolare e, impropriamente parlando, l' esistenza particolare di quell' ente, noi non avremmo per questo ancora il concetto, ossia l' idea di quell' ente; ne avremmo solamente la sensazione. L' ente particolare adunque, ossia, impropriamente, l' esistenza particolare (ciò che è data nel senso), non è conoscibile per sè » (per sè è *cieco*) « cioè non è mai un' *idea*; ella non è che un elemento sensibile onde risulta l' *idea concreta*, ossia la percezione » (il giudizio; l' altro elemento e l' idea d' esistenza, che non è *concreta*, ma semplice predicato). « Da ciò bisogna conchiudere, che non esistono punto due idee di esistenza, l' una particolare, l' altra generale, ma esistono solamente le seguenti idee: 1.° Una sola idea di esistenza, che è l' esistenza in universale; 2.° molte idee di *enti esistenti* » (cioè percezioni intellettuali, giudizii primitivi, idee concrete).

E Kant non dice diversamente. Se ciò che il Rosmini dice solo dell' idea d' esistenza, si ripete di ogni categoria kantiana, si ha la stessa dottrina, eccetto questo: che pel Rosmini l' oggettività (l' esistenza) consiste piuttosto nel predicato come tale, e per Kant nell' unità sintetica originaria della coscienza, ossia nelle categorie in quanto sono modi o funzioni di questa unità. Da una parte si hanno i predicati di *sostanza*, per es., di *causa*, ecc., dall' altra molte idee (cioè giudizii, ovvero esperienze) di *enti sostanziali efficienti*, ecc.; queste idee *risultano* dal-

l'unione di quei predicati col vario delle intuizioni; esse sono *molte* per ciascun predicato, sebbene il predicato sia *uno*, sempre lo stesso, immutabile, perchè ora si ha un vario, ora un altro; in altri termini, siccome l'*idea concreta* risulta da due elementi, cioè il predicato e il vario sensibile, e il vario muta sempre, così essa idea non è sempre la stessa.

« Ciò posto, bisogna distinguere il predicato dall' attributo. Il *predicato* è l'*idea dell' esistenza in universale*; questa idea non è ancora il giudizio » (la percezione intellettiva, o l'idea concreta), « ma solo un elemento di esso, elemento che è in noi, nel nostro intelletto. L'attributo poi è quell'*esistenza particolare e reale*, che noi ravvisiamo » (percepiamo intellettivamente) « nell'oggetto corporeo, quella che a lui attribuiamo col giudizio. L'attributo è molteplice, inseparabile dall' oggetto » (già percepito intellettualmente), ecc.; « il *predicato* è uno, immutabile, separabile, applicabile a tutti gli oggetti, ecc. Il predicato è universale, ideale; l'attributo è una realizzazione particolare del predicato » (di quell'universale o ideale) « e reso particolare dalle determinazioni dell'oggetto percepito ». — E questa è dottrina kantiana; la pura categoria, la categoria in se stessa, senza il giudizio, separata dall' intuizione, è *vuota*, cioè *non concreta*, ma universale, ideale, applicabile ad infiniti oggetti, separabile (vedi più sopra § I, in fine). *Unità* all'intuizione, cioè fatto il giudizio, essa non è più *vuota*, ma *piena*, non più universale, ma particolare (si realizza particolarmente), non più applicabile a tutti gli oggetti, ma inseparabile da quell' oggetto che corrisponde a quell' intuizione; in altre parole, non è più *predicato*, ma *attributo*. Così quando noi applichiamo la categoria di sostanza o di causa ad una data intuizione, non abbiamo più la semplice categoria, cioè la sostanza o la causa in universale, ma una data sostanza e una data causa.

« Ora possiamo vedere in che consiste la sintesi, cioè l'unione o l'applicazione del predicato al soggetto nel giu-

dizio primitivo. Facendo questa sintesi noi non poniamo l'*esistenza in universale* » (il predicato) « nella cosa percepita, ma troviamo o ravvisiamo in questa l'*esistenza sua particolare* (l' attributo), e mettiamo quest' esistenza, non punto creata da noi, ma *riconosciuta*, nell' esistenza universale; cioè mettiamo la cosa nella classe degli esseri esistenti. L' intelletto non pone la sua idea (il predicato) nella cosa, ma si serve della sua idea per *conoscere* ciò che è già nella cosa » (ma che noi non conosciamo, ossia che *non ha rispetto a noi espressionealcuna*); « esso *pone la cosa nella sua idea*, e così la *conosce* veramente ».— E questa è la dottrina di Kant. Stando all'essenza di questa dottrina, non si può dire, come vuole il Rosmini, che l' applicazione della categoria al vario della intuizione consiste nel mettere quella in questa *come io metto una gemma in un anello o una trave nella casa che costruisco*; ma consiste al contrario nel *ridurre il vario all' unità dell'appercezione*, cioè nel *porre* il vario *nella* categoria o *sotto* la categoria (*nella classe degli esseri sostanziali*, *efficienti*, ecc.). Questo *ridurre* o questo *sottoporre* è la condizione necessaria della *conoscenza*; e però, ciò facendo, l' intelletto si serve della categoria (della sua idea) per conoscere la *cosa*, o *ciò che è già nella cosa*, ma come se non ci fosse per noi, perchè prima dell' operazione intellettuale l' intuizione (*ciò che è già nella cosa*) è *cieca*. Mediante questa *riduzione* o *sottoposizione*, noi *ravvisiamo* o *riconosciamo* il particolare dell' intuizione (l'esistenza particolare); e la *luce* per questa *ricognizione* ci viene dall' idea, dalla categoria. Tale è espressamente la teoria di Kant, come si può vedere nell' *Analitica trascendentale* (libro I, cap. II, sez. II, § 3, prima edizione), in cui parla appunto della *sintesi della ricognizione* nel *concetto* (categoria), e ciò che si riconosce è l' intuizione o l' immagine. Questa *ricognizione*, cioè questa identità tra il particolare (essere) e l' universale (il pensiero), è il problema stesso di ogni filosofia, e ciò è ammesso, come vedremo più sotto, dallo stesso

Rosmini (art. 28), quando rimprovera Kant di *non essere giunto a conoscerlo.*

Da ciò si vede che le seguenti supposizioni, che il Rosmini ha ragione di chiamare *false*, non ci sono in Kant. La prima è: « che l'*attributo* che noi diamo ad un soggetto non si trovi talora nè nell'esperienza, nè nel concetto del soggetto ». Kant non ha detto mai questo, ma ciò che dice il Rosmini, cioè: che « quando noi diamo un attributo ad un soggetto, se non ci viene dato dall'esperienza, si trova sempre nel *concetto* del soggetto (giudizio analitico) ». Infatti se l'attributo non è il semplice *predicato*, ma ci è attributo in quanto ci è giudizio, cioè il *concetto* del soggetto (la riduzione del vario all'unità), è chiaro che così pel Rosmini come per Kant esso dev'essere contenuto nel concetto del soggetto.

La seconda *supposizione* è: che « quando noi formiamo un giudizio sintetico, uniamo il predicato al soggetto in questo senso, che il predicato entri a formar parte integrante del *soggetto*: quando il vero è che egli non forma parte integrante che *del concetto del soggetto* ». Kant non poteva dire che il predicato (la categoria) unito al soggetto fa parte integrante del soggetto; perchè, se il soggetto non è altro che l'*intuizione*, è come se avesse detto che il predicato fa parte integrante dell'intuizione; ma dovea dire, che il predicato fa parte integrante dell'*unità* del predicato stesso e della intuizione: unità che è lo stesso *concetto del soggetto.* Sarebbe lo stesso che dire: Kant afferma che il predicato fa parte non solo del giudizio (concetto del soggetto), ma del soggetto tale quale è prima del giudizio. Il che si ridurrebbe ad affermare la inutilità del giudizio; l'intuizione sarebbe già per se stessa un giudizio: Kant non sarebbe più Kant, e la *Critica della ragion pura* comincerebbe e finirebbe nella *recettività* del senso, senza che neppure ci fosse bisogno delle forme *spontanee* di tempo e di spazio.

« È dunque interamente diverso, conchiude il Rosmini,

il dire: il predicato *non esiste nel concetto del soggetto*, e il dire: il predicato *non esiste nel soggetto*. Questa prima è l'espressione di Kant, nella quale giace l'errore o l'equivoco; e questa seconda solamente è quella che io ammetto e riconosco per esatta » (1).

Che quella prima sia l'espressione materiale di Kant nella *Introduzione* alla *Critica* non si può negare; ma che l'*idea* che si nasconde sotto quell'espressione sia quella che dice il Rosmini, non è nè può essere vero. Kant, l'abbiamo già notato, in quell'*Introduzione* non poteva forse usare un'espressione più esatta per farsi intendere (preliminarmente); non avendo stabilito ancora una teoria nè della sensibilità, nè dell'intelletto, non poteva ancora dire: « vi sono dei giudizii, nei quali manca il soggetto nel senso proprio della parola (cioè il soggetto non è che un'intuizione) », perchè a questo si riduce in fin dei conti il dire: vi sono dei giudizii sintetici, nei quali il predicato non è contenuto nel soggetto. Un soggetto, di cui non si ha il concetto, non è soggetto. Ma il vero significato di quella espressione inesatta (o meglio provvisoria) si vede nell'*Estetica* e specialmente nell'*Analitica trascendentale*; una critica di Kant non si può fondare sopra alcune parole dell'introduzione dell'opera. Tutti gli espositori (tedeschi) di Kant che abbiamo potuto leggere l'hanno inteso nel modo che l'intendiamo noi, cioè che i giudizii sintetici *a priori* servono alla formazione dei concetti (che è la dottrina stessa del Rosmini). Ci contentiamo di citare qui un autore non sospetto (Trendelenburg, *Ricerche logiche*, vol. II, pag. 174). Costui, dopo avere dimostrato, come è stato detto più sopra, che un giudizio (per esempio $7+5=12$) è analitico o sintetico, secondo il punto di vista dal quale viene considerato, soggiunge: « Se in ogni giudizio si concilia l'opposizione delle due nature, l'analitica e la sintetica, bisognerà dunque dire che la questione fondamentale della *Critica* kantiana —

(1) *N. Saggio*, sez. IV, cap. III, art. 26; n. 360. [Ed.]

come sono possibili i giudizii *a priori* — non abbia più significato? La quistione, quando si considera il nesso delle ricerche di Kant » (e non la semplice introduzione) « concerne ciò che vi ha di originario e di produttivo (*creativo*, dice il testo) « nella conoscenza; e pure noi non abbiamo a cercare quest'originario nell'unione del soggetto e del predicato » (perchè questa *unione*, che è il giudizio ordinario, presuppone quell' originario). « Nella quistione: come sono possibili i giudizii sintetici *a priori*, soggetto e predicato appariscono come già belli e fatti » (così appariscono nella *Introduzione* per l'espressione inesatta di Kant); « perchè secondo la definizione » (l'espressione) « di Kant, il giudizio sintetico aggiunge un nuovo predicato al soggetto già conosciuto » (cioè al soggetto di cui si ha già il concetto, al concetto del soggetto). « Ora ciò che è bello e formato non è l'*originario*; e però quella ricerca concerne piuttosto una prima *attività* e *il modo come dalla natura di questa attività* » (unità sintetica originaria e funzioni di questa unità, cioè le categorie colla giunta delle forme di tempo e di spazio) « si forma la sostanza del *concetto*. Nella lingua, il giudizio nel suo primo grado » (il giudizio primitivo, direbbe il Rosmini), « per esempio, *piove*, *tuona*, ha la forma di attività originaria, e perciò tali giudizii sono puramente sintetici, o meglio tetici. E già bisogna prenderli per tali, perchè in essi *manca* il soggetto » (il soggetto è semplice intuizione). « Kant nella critica della prova ontologica chiama sintetici i così detti *giudizii di esistenza* » (quelli stessi che il Rosmini dice i soli sintetici!); « e in verità essi hanno la stessa natura che i giudizii del primo grado ».— La quistione dunque per Kant non è, come crede il Rosmini, semplicemente quella dei concetti *a priori* (delle categorie), ma quella dell'*attività originaria*, che è il fondamento di ogni giudizio, cioè dell' unità sintetica originaria della coscienza.

L'errore del Rosmini nell' interpretare Kant sta nel non aver considerato altro che quell'*espressione* dell'Introduzione, cioè: i giudizii sintetici *a priori* sono quelli nei quali

il predicato non è contenuto nel concetto del soggetto. Egli dice, e con ragione: se il concetto del soggetto non è possibile senza il giudizio, cioè se questo *concetto* risulta dall' unione del predicato al soggetto, come si può affermare che il predicato non sia contenuto nel concetto? Sarebbe lo stesso che dire $c = s + p$, ma $p$ non è contenuto in $c$. Un ragazzo ragionerebbe meglio.—Ma appunto perchè Kant non è un ragazzo, bisognava veder bene come sta la cosa. La contradizione nella quale il Rosmini vuol cogliere Kant, si può esprimere così: 1° Voi dite che il predicato entra a formar parte integrante del soggetto. Ma ciò non è possibile, perchè il soggetto è una semplice intuizione (non se ne ha ancora il concetto), e il predicato, che è l'idea, non può essere contenuto come tale nell'intuizione, la quale, secondo la vostra stessa confessione, è *cieca.* 2° Voi dite che il predicato non si trova nel concetto del soggetto; e questo è anche impossibile, perchè il concetto del soggetto, cioè il soggetto percepito intellettualmente, come unione del soggetto e del predicato, contiene il predicato.—Qui è chiaro che nel primo caso Kant intende per soggetto il soggetto già percepito intellettualmente (come confessa lo stesso Rosmini nella seconda nota all' articolo 27), e il Rosmini vuole intendere il soggetto percepito sensibilmente (la intuizione); e nel secondo caso Kant intende per soggetto la intuizione (il soggetto percepito sensibilmente) e il Rosmini vuole intendere il soggetto percepito intellettualmente (il concetto del soggetto). Kant e il Rosmini hanno torto tutti e due; il primo di avere usato, ma nella sola Introduzione, una espressione inesatta (concetto del soggetto); il secondo di non avere osservato che l'idea che Kant voleva significare con quell' espressione, non si può intendere come egli l'ha intesa, senza negare da cima a fondo tutta la *Critica* (eccetto sempre quel paragrafo dell'Introduzione).

« Questi giudizii, conchiude il Rosmini, sono dunque sintetici e sono *a priori*; sintetici, perchè noi consideriamo il soggetto » (l' intuizione kantiana) « in relazione con qualche

cosa fuori di lui, con un'idea del nostro intelletto » (la categoria kantiana; e questo considerare il soggetto in relazione coll'idea è, come abbiamo veduto, il *riconoscere* l'intuizione nel concetto secondo Kant); « *a priori*, perchè, sebbene la materia di essi ci venga dai sensi, tuttavia la *forma* noi la troviamo nel nostro intelletto » (art. 15, 17, 25, 26).

Da tutte queste considerazioni crediamo di poter conchiudere che Kant e Rosmini dicono la stessa cosa, cioè che ammettono almeno formalmente i giudizii sintetici *a priori* nello stesso senso e lo stesso concetto del problema fondamentale della filosofia; quando non si voglia dire a favore di Kant, che per lui il vero *A priori* non è il concetto o la categoria, ma l'unità sintetica originaria.

« Finalmente, domanda il Rosmini, in che modo Kant sciolse il problema generale della filosofia? »

« Kant avendo presentato male la questione » (e abbiamo veduto che ciò non si può dire, perchè la presenta nello stesso modo del Rosmini), « non poteva scioglierla bene. Egli partiva da una supposizione falsa, cioè dall'esistenza dei giudizii sintetici *a priori*, intendendo sotto questa denominazione dei giudizii nei quali il predicato non si cava dall'esperienza, ma si trova nel *concetto del soggetto* » (e anche questo abbiamo mostrato che non è vero; il giudizio sintetico *a priori* di Kant è nella sua forma quello stesso del Rosmini). « Sbagliato questo primo passo, Kant volendo risolvere la questione: come sono possibili i giudizii sintetici *a priori*? non poteva che fabbricare il sistema della filosofia critica mediante il ragionamento che fece e che si può compendiare nel modo seguente:

« Se si danno dei giudizii sintetici *a priori*, cioè dei giudizii il cui predicato non è compreso nel concetto del soggetto, nè ci è dato dall'esperienza, forza è che questo predicato noi lo *caviamo da noi stessi*. Esiste dunque nel fondo del nostro spirito un'*energia portentosa*, dalla quale emanano i predicati della specie delle cose, all'occasione delle

sensazioni ». Ma se il predicato, secondo Kant, emana da quell'*energia portentosa*, all'*occasione delle sensazioni*, non si può dire che egli affermasse il predicato non essere contenuto nel concetto del soggetto; ciò non si può dire per la semplicissima ragione che il *concetto* del soggetto non ci è, ma ci sono le sole sensazioni; se ci fosse il concetto, Kant non avrebbe detto, secondo il Rosmini, che il predicato emana all'*occasione delle sensazioni*, ma all'occasione del concetto. Ovvero, se da un lato è uno sbaglio il dire: il predicato non è contenuto nel concetto del soggetto, e se dall'altro lato il predicato non si cava dall'esperienza; forse Kant avrebbe dovuto affermare che il predicato è contenuto nel *concetto*, quando questo concetto non ci è? L'aver detto Kant: all'*occasione delle sensazioni*, significa che per lui non ci era il *concetto del soggetto*, ma solamente il soggetto, la percezione puramente sensibile. — « Se dunque gli oggetti da noi non si possono percepire se non forniti dei predicati » (non si possono percepire intellettualmente, cioè *concepire*, ma si possono percepire sensibilmente, cioè sentire), « è necessario che questi predicati ci appariscano come parti integranti ed essenziali degli oggetti da noi percepiti » (percepiti intellettualmente, sì; sensibilmente, no; e ciò ha detto più volte lo stesso Rosmini, quando ha affermato che il predicato è contenuto nel *concetto del soggetto*, cioè nel soggetto percepito intellettualmente, e non già nel semplice soggetto prima del giudizio, cioè nel soggetto percepito sensibilmente, che impropriamente si chiama *oggetto*; perchè l'*oggettività*, così nel sistema del Rosmini come in quello di Kant, consiste nel concetto); « è dunque l' energia del nostro spirito quella che, supplendo del proprio fondo questi predicati negli oggetti, in parte costruisce e forma a noi gli oggetti percepiti » (*forma* gli oggetti o le cose già percepite sensibilmente, le quali non hanno forma, cioè *espressione alcuna*, direbbe il Rosmini); « cioè trasfonde da sè in essi ciò che è necessario alla loro sussistenza, e vede nei medesimi non ciò che vi è di sua

natura, ma ciò che ella stessa vi ha posto traendolo di sè, e veggendo in essi se stessa ». L'intelligenza *riconosce* se stessa negli oggetti percepiti intellettualmente, in quanto il predicato è contenuto nell'oggetto già formato, cioè nel concetto del soggetto; e *riconosce* gli oggetti percepiti sensibilmente, in se stessa, cioè nell'idea o nella categoria, in quanto direbbe Kant, li riduce all'unità originaria dell'appercezione, o li *pone nella sua idea*, direbbe il Rosmini.— « Ammessi questi principii, in che si dovea occupare la filosofia secondo Kant? In questi due punti principali: 1° in cercare tutti i predicati (analitica dei concetti); 2° nel descrivere il modo onde la nostra mente applica agli oggetti » (non veramente agli *oggetti*, ma alle *intuizioni*) « questi predicati (analitica dei principii); quindi la necessità di un *mediatore* fra le categorie e le sensazioni (le intuizioni) per far sì che queste si potessero *vedere* in quelle » (riconoscere, dice Kant, *porre* ha detto in suo nome proprio il Rosmini); « e Kant trovò che questo *mediatore* era il *tempo*; quindi gli schemi, ecc. ». — Certo ci entra il *tempo*; ma il vero *mediatore* per Kant è quell'*unità sintetica originaria* di cui ha parlato più volte, l'immaginazione produttiva, ciò che il Rosmini chiama *energia portentosa*. È degno di nota che il Rosmini non parla affatto di questa unità sintetica originaria, che è il vero *Primo* nel sistema di Kant, e senza di cui non si può comprendere ciò che si potrebbe dire la *percezione intellettuale* kantiana (la ricognizione).

« Tale è la soluzione kantiana; in questo modo, secondo Kant, siamo noi che *costruiamo* o *produciamo a noi stessi gli oggetti reali da noi pensati*, gli *oggetti del pensar nostro*, cioè il *mondo esteriore* » (art. 27). — Se il vero oggetto non è la sensazione o la intuizione; se l'*oggetto reale pensato* o l'*oggetto del pensar nostro* non è tale, che in quanto noi *pensiamo* o *riconosciamo* la cosa, sentita o intuita, nell'idea o nella categoria; se la cosa semplicemente sentita o intuita non ha *espressione alcuna per noi*; non

vediamo perchè non si possa dire che siamo noi in quanto intelligenza, idea o *energia portentosa*, che produciamo o costruiamo l'oggetto; l'*oggetto pensato*, ben inteso. La questione poi è, se l'oggetto così costruito o prodotto, cioè l'oggetto pensato, è reale; se l'oggetto è *in se stesso* quello che è *per noi*; in altri termini, se il pensiero è puramente soggettivo, o qualcosa di più; se ciò che *è*, è conosciuto in sè in quanto è *pensato*; se *pensare* una cosa è conoscerla in sè. Il pensiero è necessariamente attività produttiva o costruttiva. Forse erriamo, ma ne pare che questa sia l'opinione dello stesso Rosmini. Egli distingue il *sentire* dall' intendere, e chiama *senso*, sebbene d'altro genere dal corporeo, la stessa intelligenza in quanto percepisce l'ente comunissimo. Il *sentire* in generale è *passivo*, l' intendere è *attivo* o *produttivo*; e l'intendere è giudicare, e non già percepire l'ente comunissimo. « In quanto il nostro spirito giudica, ossia avvisa il rapporto tra le qualità sensibili e l'ente in universale, fa una operazione interamente diversa dal senso» (in generale, quindi, dalla stessa intelligenza che è senso); « egli non riceve già sensazioni, ma *produce* a sè mere idee (sez. V, part. II, cap. V, art. 2, osserv. II). Ora dall'essere il pensiero attività produttiva o costruttiva segue forse assolutamente che le sue produzioni e costruzioni siano mere apparenze? Sono queste due cose ben diverse, e l'una non si connette necessariamente coll'altra. L'errore di Kant, come vedremo, non è di aver detto che il pensiero produce o costruisce; ma è di aver detto che in quanto produce o costruisce è puramente soggettivo; cioè che quello che noi pensiamo è falso, non è reale, appunto perchè noi lo pensiamo. Kant ha sbagliato nel credere che quell' *energia portentosa* sia puramente *nostra*; come altri potrebbe dire: la ragione è *mia* e non altro che mia, perchè sono io che ragiono.

« Da tutto ciò apparisce che Kant si formò un' idea *inesatta* e *materiale* della percezione intellettiva. Infatti la vera percezione intellettiva non è che la *visione* della *re-*

*lazione che passa fra un' idea che è in noi e ciò che percepiamo coi sensi* » (e per Kant è la ricognizione dell' intuizione nell' idea; il che ne pare lo stesso). « In questa operazione, l' idea non si mescola punto con ciò che noi percepiamo coi sensi, nè con esso si confonde o s' immedesima; anzi se ne resta interamente distinta ». Non però *separata* assolutamente; e Kant non dice altrimenti. Tanto è vero, che per lui nel giudizio l' idea non si *mescola*, nè si *confonde* col vario, che anzi in questa mescolanza o confusione consiste, come abbiamo veduto nel § 1, la intuizione; se questa è *cieca*, ciò dipende da questa cagione. E tanto è vero che se ne resta distinta, — ma, ripetiamo, *non separata*, — che per lui il giudizio consiste appunto in questa *distinzione*; *riconoscere* l' intuizione nell' *idea* — e in ciò consiste il giudizio — non significa che questa si mescoli con quella, anzi il contrario. Dunque Kant non ha un' idea *materiale* della percezione intellettiva. « Ciò che si apprende è la relazione sua con questa idea ». E tale è la ricognizione kantiana; ma bisogna aggiungere che una tale relazione presuppone un' identità tra la cosa particolare e l' idea; e ciò dice lo stesso Rosmini, il quale continua così: « Questa relazione è una relazione d' identità tra la cosa particolare nell' oggetto e la cosa universale nella mente; essa forma il *lume* della nostra mente, ecc. ». E per Kant è l' unità sintetica originaria, il fondamento ultimo della conoscenza, il principio supremo di ogni operazione dell'intelletto. L' errore di Kant consiste unicamente, come abbiam detto, nel credere questa relazione puramente soggettiva; ma il concetto di questa relazione, fatta astrazione dalla quistione di soggettività e d' oggettività, non può essere più vero; è quello stesso del Rosmini. In questa unità sintetica originaria, o immaginazione produttiva, i successori di Kant in Alemagna hanno ravvisato l'intuizione intellettuale, o come dice lo stesso Kant, l' intelletto intuitivo, cioè tale che non sia nè puro intelletto, nè pura intuizione, ma insieme intelletto e intuizione: intuizione in quanto è

intelletto, *particolare* in quanto è *universale*, essere in quanto è pensiero. E il Rosmini, salvo errore, ne pare che dica lo stesso.

«Nel nostro *fondamental sentimento* esistono tutte queste potenze avanti le loro operazioni, cioè la sensitività e l'intelletto. Questo sentimento *intimo* e perfettamente *uno* unisce la sensitività e l'intelletto. Egli ha altresì un'attività, quasi direi una vista *spirituale*, colla quale ne vede il *rapporto*; quest'attività è ciò che costituisce la *sintesi primitiva*. Se noi consideriamo più generalmente questa attività nascente dall'*unità intima* del *sentimento fondamentale*, in quanto cioè l'*Io* è atto a vedere i rapporti in generale, ella è la *ragione*, e la sintesi primitiva diventa la prima *funzione* della *ragione*. E se la riguardiamo sotto il rispetto della unione che ella fa d'un predicato con un soggetto, ella prende il nome di *facoltà di giudicare*. La *sintesi primitiva* è quel giudizio col quale la ragione acquista la *percezione intellettiva*» (sez. V, part. VI, cap. I).— Questo luogo è importantissimo e manifesta la stretta connessione che è fra Kant e il Rosmini (1). Qui abbiamo un originario (il sentimento fondamentale); e in quanto questo originario è intimo e perfettamente *uno*, ed esistono in esso la sensibilità e l'intelletto *prima* delle loro operazioni, esso non risulta dagli opposti, non viene dopo gli opposti, non presuppone l'opposizione; nè gli opposti sono indipendenti da esso e come esseri per sè, ma invece esso è il Primo, il vero principio degli opposti, cioè l'identità assoluta, in quanto non ha nulla fuori sè, perchè gli opposti esistono in essa prima che *operino*, ossia che si oppongano attualmente; identità, la quale si differenzia assolutamente e originariamente (*a priori*) da sè e per sè stessa, cioè si pone come *giudizio*, *prende il nome di facoltà di*

---

(1) Cfr. SPAVENTA, *Prolusione e introduz. alle lez. di Filosofia* (Napoli, Vitale, 1862), pagg. 123-4; e le osservazioni di G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti* (Pisa, Nistri, 1898) pp. 187-191 [Ed.].

*giudicare,* è un' attività (giudicatrice) che nasce (si differenzia) da una *unità intima.* Esso è *attività* che *unisce* (immaginazione produttiva); è una *vista spirituale* (intuizione intellettuale); è una *sintesi primitiva* (unità sintetica originaria); finalmente è la ragione (che, secondo il vero concetto della dottrina di Kant sinora esposta, è l' unità stessa dell' intuizione e dell' intelletto; sebbene poi, come vedremo, egli la riduca ad una unità formale o identità vuota). Con tutte queste doti il *sentimento fondamentale* che altro è, se non ciò che Kant chiama *appercezione pura originaria*, o *unità trascendentale della coscienza*, che come ricognizione dell' intuizione nei concetti è il principio stesso di ogni filosofia? Ma nella sua verità questa percezione intellettuale o intuizione intellettuale non è più il giudizio.

Dopo queste considerazioni non sappiamo quale valore possa avere questa conchiusione del Rosmini contro Kant: « Kant suppose che l' idea generale si mescoli e mariti per sì fatto modo con ciò che noi percepiamo coi sensi, che da quella e da questo si formi l' oggetto *esterno* del nostro pensiero » (l' oggetto come vero oggetto, come oggetto *pensato,* e nôn già l' oggetto come puro oggetto esterno, indipendente dal pensiero): « errore venutogli per non aver distinto il predicato dall' attributo » (e abbiamo veduto che lo distingue): « cioè ciò che di particolare v' è realmente nell' oggetto da ciò che vi è nella nostra mente di universale » (e la dottrina della ricognizione depone contro questa accusa); « ciò che è tipo e ciò che è realizzamento di tipo; per esempio, la quantità in genere, che è solo nella nostra mente qual tipo, *non ha che fare,* cioè non è la medesima della quantità d'un oggetto esistente che è nell'oggetto reale, sebbene sia una *singolare relazione d'identità* che essa ha colla prima, quella che ce la rende conoscibile, anzi che costituisce la sua cognizione » (1). Tutto questo rim-

(1) *N. Saggio,* n.° 363. [Ed.].

provero, come vedremo più sotto, si può fare a Kant, ma in un altro senso e per tutt'altra ragione di quella che vuole il Rosmini. Il dire che il *tipo* non ha che fare col realizzamento del tipo, cioè la quantità in *genere* colla quantità *reale*, e ammettere nel tempo stesso che tra loro vi sia una *singolare relazione d'identità*, non è, come può sembrare, una stranezza. Ciò vuol dire, che *essi sono e non sono* lo stesso; che sono identici e differenti; cioè, che sono opposti di tal natura, che hanno il loro principio in una unità sintetica originaria. E così li considera Kant; la intuizione non è l'idea (la categoria), ma neppure è talmente differente dalla categoria, che non abbia veruna identità con essa; è identica e differente; e solo questa identità e differenza rende possibile la ricognizione dell'una nell'altra; la ricognizione consiste ad un tempo nel distinguere o nell'identificare. Se non che il difetto del *giudizio* in generale è questo: che l'*identificazione* ha solamente la forma dell'*essere*, e ciò è espresso dalla copula *è*; è la identità razionale in una forma irrazionale; la vera forma di essa è il *sillogismo*. L'*è* del giudizio è l'identità nella forma dell'essere; l'*ergo* del sillogismo è l'identità nella forma della *ragione* come vera unità dell'essere e del pensiero. Ma Kant non ha voluto saperne della ragione come tale identità, e l'ha ridotta ad un'identità puramente formale, come vedremo più sotto. « Come sia possibile una tale *relazione d'identità tra la cosa particolare nell'oggetto e la cosa universale nella mente*: ecco il vero problema della filosofia che Kant si dovea proporre e che egli non è giunto a conoscere » (1). Kant ha conosciuto questo problema e se lo ha proposto quando ha detto: come sono possibili i giudizii sintetici *a priori*? Ma poi trasformando l'*unità sintetica originaria* in una semplice *unità formale* ha conchiuso, contro lo stesso principio veramente filosofico delle tre *Critiche* (la ragione come unità sintetica originaria della coscienza, la ragione come

---

(1) *Op. cit.*, ivi. [Ed.].

attività oggettiva e legislativa, e la ragione come l'universale che determina e produce da sè il particolare), che tra l'essere e il pensiero non vi è identità alcuna.

Fin qui dunque tra Kant e il Rosmini non ci è alcuna differenza. La vera differenza essenziale tra loro ne pare che si riduca a questi due punti:

1.° Kant considera le determinazioni del pensiero come puramente *soggettive*, e il Rosmini come anche *oggettive*. — Si sa la conseguenza che Kant deduce da quella soggettività, ed è: le cose per noi sono fenomeni; noi non possiamo conoscere la *cosa* in sè. Ma l'affermazione della pura soggettività delle determinazioni del pensiero è un risultato *necessario* della dottrina di Kant esposta fin qui, come vuole il Rosmini? Dunque dall'essere queste determinazioni la stessa attività (spontaneità) dello spirito, ne segue di necessità che esse non sono nulla fuori dello spirito, cioè non sono anche nelle cose in se stesse? Dal concetto della unità originaria non può dedursi qualcosa di meglio? Anzi ciò che deduce Kant (la soggettività delle determinazioni) non contradice al concetto di quella unità? Questa non è il *vuoto Io*, nè la *cieca* intuizione, ma la stessa ragione come principio di ogni realtà, come identità dell'universale e del particolare, del pensiero e dell'essere; e il dire, come fa Kant, l'*oggettività* delle cose si fonda in una tale identità, distinguendo da essa la *soggettività* della sensazione, e poi considerare di nuovo questa oggettività come relativa, cioè come anche essa soggettiva, tuttociò è una manifesta contradizione. La soggettività delle categorie non è altro nella *Critica* kantiana che un presupposto che riesce a distruggere l'elemento veramente speculativo che essa contiene, cioè l'unità sintetica originaria. Per dimostrare quella soggettività, Kant avrebbe dovuto considerare le categorie in se stesse, cioè nel loro contenuto, e non l'ha fatto in tutta l'*Estetica* e nell'*Analitica*, dove ripete sempre che le categorie sono soggettive, perchè sono *a priori* (mentre il vero *a priori* è l'unità della categoria e dell'intuizione);

e quando, costretto dalla stessa materia che tratta, come, per esempio, nella critica della cosmologia, considera in parte la natura delle categorie, non fa, per togliersi d' impaccio (soluzione delle antinomie), che riprodurre sotto altra forma lo stesso presupposto della *falsità* (soggettività) del pensiero. Ma perchè il pensiero è falso in se stesso?— Adunque il Rosmini avrebbe dovuto fare a Kant questo rimprovero: « La sua dottrina fondamentale (l' unità sintetica originaria o concetto della percezione intellettuale) è vero, è la stessa che la mia; ma il suo torto è d'aver dedotta da essa una falsa conseguenza »; e non già l' altro che gli fa realmente: « Kant è caduto nell' errore della soggettività, perchè *partiva* da quella dottrina ». Questo rimprovero, se fosse vero, si potrebbe ritorcere contro lo stesso Rosmini, perchè se quella dottrina è la stessa nei due filosofi, e Kant ne deduce necessariamente la soggettività, in tal caso l' *oggettività* del Rosmini apparirebbe come una *inconseguenza*. Ma il fatto è che l' inconseguenza appartiene a Kant.

2.° Kant ammette *molte* forme originarie, e il Rosmini, ne ammette *una* sola.— Quando s' intende per forma ciò che è veramente originario, ciò che non presuppone nessun' altra determinazione ed è presupposto da tutte le determinazioni, il Rosmini ha ragione di dire che non ci può essere che una sola *forma*; *due* originarii è un assurdo, come due essenze della stessa cosa. E però « quello a cui Kant dà il nome di *forma*, conviene che sia qualche cosa di subordinato alla prima e vera forma dell' intelligenza » (qualche cosa di derivato: se dalla prima o da *altro*, qui è la quistione): « saranno quelle di Kant delle forme *relative e parziali*, ma non quella forma che noi cerchiamo che costituisce la natura » (l' organismo) « dell' intelligenza » (sez. IV, cap. IV, art. I). Ma se ciò è vero, dall' altro lato non si può negare che Kant sopra quelle forme che il Rosmini chiama *relative* e *parziali* (cioè le categorie), ammette una *forma* che è la vera forma, e per cui solamente esse sono quello

che sono. Questa forma è, come abbiamo veduto, la stessa unità sintetica originaria, di cui le categorie sono semplici *funzioni*; le categorie in tanto sono *unificatrici*, chè tale è la loro natura comune, in quanto si fondano e diremmo quasi si producono (e ciò si vede in Fichte) da quella unità. Kant stesso avverte, in un luogo dell'*Analitica*, che questa vera *forma* non si deve confondere colla categoria (l'unità sintetica originaria colla *unità* come categoria della *quantità*). Mentre in Kant la vera *oggettività* consiste nell'unità originaria, e le categorie in tanto sono oggettive, in quanto sono funzioni di questa unità, si potrebbe forse dire che la forma unica del Rosmini non è che una delle categorie o forme parziali kantiane (la prima della modalità), separata da quella unità che la rende oggettiva. Sarebbe lo stesso, se invece dell'unità originaria si ponesse l'unità della quantità, e questa si elevasse a forma unica. Ma, comunque ciò sia, il merito di Kant non è, come si crede ordinariamente, di aver detto: ci sono delle determinazioni indipendenti dall'esperienza o *a priori*; questo pensiero ci era da un pezzo prima di lui. Il suo merito è di avere assegnato il concetto di queste forme, considerandole come *modi*, *funzioni* o *attività* dell'unità sintetica originaria, cioè d'una forma unica superiore. E questa forma non è perfettamente vuota o, se può dirsi così, assolutamente *semplice*, ma è essenzialmente *triplicità*, senza cessare per questo di essere semplice; cioè è *organica e produttiva*. Triplicità e unità sintetica originaria sono la stessa cosa; e lo spirito non sarebbe *attivo* senza di essa. Il concetto della triplicità domina in tutte le opere di Kant: e si vede sin dal principio nella stessa tavola delle categorie, sebbene formata così empiricamente dalle forme del giudizio della logica ordinaria. Kant stesso fa questa osservazione: « Nella *quantità* la *totalità* è l'unità dell'*unità* e della *pluralità*; la *limitazione* della *realtà* e della *negazione*, ecc. ». E la stessa *ragione* che altro è (o almeno dovrebbe essere) se non l'unità, non formale come poi la intende Kant, ma *concreta* della sensibilità e dello

intendimento? Se la vera forma è l'assolutamente originario, e tale non può essere nè l'uno nè l'altro degli opposti, ma solo la triplicità, è manifesta tutta la verità della dottrina di Kant. Se non temessimo di essere troppo arditi, diremmo che la vera forma nel Rosmini non può essere l'Ente possibile, ma la *triplicità* del *sentimento fondamentale*: il quale è perfettamente *uno*, e intanto contiene in sè originariamente gli *opposti*. Il vero difetto di Kant è di aver numerato semplicemente le categorie, accogliendole dalla logica comune, senza dedurle l'una dall'altra e da un principio o forma suprema, cioè dalla stessa unità sintetica originaria. Se le categorie sono funzioni determinate (particolari) di questa unità (che è l'universale), come nascono da essa? La quistione è: come l'universale determina in sè stesso e per se stesso il particolare? E dall'altro lato se la totalità, per esempio, è l'unità dell'unità e della pluralità, come va questa generazione? Tale è il problema della scienza.

Il progresso del Rosmini rispetto a Kant è di avere sentito la necessità d'una deduzione in generale; egli non si contenta di ammettere immediatamente quelle forme *parziali* e *relative* dell'intelligenza. Ma le deduce egli veramente? Non le deduce da un principio unico e da quell'*unica forma*; ma ha bisogno di due principii, l'uno estrinseco all'altro, cioè quella *forma unica* e la *sensazione*. A noi pare che così facendo egli ritorni a Locke, e l'unica differenza tra lui e il filosofo inglese sia questa: Locke cava tutte le determinazioni dalla sensazione in generale, e non attribuisce altra potenza all'intelletto che la vuota facoltà di *generalizzare* quello che è dato come particolare nella percezione sensibile, senza accorgersi che l'intelletto non potrebbe fare nemmeno questo, se fosse assolutamente una *tavola rasa*, se non avesse qualcosa d'originario o di innato come si dice, cioè appunto la *forma* dell'universalità. Il Rosmini pone nell'intelletto questa forma, e crede di non aver bisogno di altro per spiegare le idee, ammet-

tendo come Locke che tutta la materia di essa derivi dalla sensazione. Qui non abbiamo l'origine delle idee o delle categorie in sè stesse, ma la loro derivazione psicologica (apparizione) nella coscienza.

E ora possiamo giustificare ciò che abbiamo detto nel principio, che il Rosmini come Fichte è un successore diretto di Kant. Infatti ciò che forma la connessione immediata di Fichte con Kant è l'unità sintetica originaria kantiana come *Io assoluto*; questo è il principio della filosofia di Fichte; da esso egli vuol dedurre non solo le categorie, ma tutte le attività dello spirito e il vario dell'universo. La deduzione, cioè la *forma scientifica*, tale è il progresso necessario di Fichte rispetto a Kant. E questa stessa necessità ha sentita il Rosmini; il suo vero principio è la stessa unità sintetica originaria come *percezione intellettiva* (unione di ciò che è dato dal senso e dell'idea che è nell'intelletto), e mediante questa, presupposto sempre il *senso*, si fa a spiegare l'origine di tutte le idee. Ma egli non evita il dualismo, come non l'evita Fichte, e molto meno Kant; e per la medesima ragione, la quale è, che l'unità sintetica, determinata o come *nostra percezione intellettiva*, o come l'*Io assolutamente* attivo, o come *Io penso*, non è mai il vero Primo, ma si risolve in una opposizione o dualità, che essendo originaria, non si può mai conciliare e si perpetua in tutto lo sviluppo scientifico. Infatti nel Rosmini abbiamo originariamente l'*idea dell'essere* e la *sensazione* (la forma e la materia); in Fichte la *posizione* e l'*opposizione* (i due principii egualmente incondizionati in quanto alla *forma*): in Kant la *spontaneità* e la *ricettività* (l'intelletto e il senso). Qui non si comincia dall'unità che si sviluppa necessariamente come dualità, ma si comincia dalla dualità, e l'unità che dovrebbe essere *originaria*, è invece *risultato* di quella. Così l'essere ideale non è tale che in quanto è opposto al *reale*, e per conseguenza lo presuppone, e viceversa; così appariscono come due finiti, quello la pura soggettività, questo la pura oggettività. L'*Io* sebbene assoluto

non è *Io* che in quanto vi è il *non-Io*, e viceversa; quindi la medesima conseguenza. Dicasi lo stesso dei due principii kantiani. Laonde queste tre filosofie sono, come si dice in Alemagna, filosofia del finito, della soggettività, della riflessione, o, secondo il linguaggio del Gioberti, psicologismo. — Ma bisogna fare questa distinzione; tutti e tre questi filosofi hanno bisogno d' una opposizione immediata, da cui cominciare; ma il Rosmini pone da una parte l'essere puramente indeterminato, e dall'altro il senso con tutte le determinazioni che poi formano il contenuto dell' idea; Kant toglie alla *ricettività* alcune determinazioni, che l'empirismo le aveva attribuite, e le trasporta nella spontaneità dello spirito, perchè non sa concepire una spontaneità indeterminata; Fichte finalmente nel *non-Io* incondizionato in quanto alla forma non considera che il semplice opposto dell' *Io*, un opposto assolutamente indeterminato in se stesso, che non ha altra determinazione che quella di essere il *negativo* dell' *Io*, e per conseguenza prende dall' *Io* tutte le sue determinazioni. Nel significato di questa distinzione Kant è in mezzo tra il Rosmini e Fichte; e questi appariscono direttamente opposti; l' uno ripone tutte le determinazioni nel senso (nel *non-Io*) concependo l' *Io* come affatto vuoto, come una *universalità* senza contenuto, l'altro fa al rovescio. E intanto per queste opposte vie tutti e due *deducono*; Kant solo non deduce, ma ci presenta ciò che gli vien fatto di trovare nell' analisi della cognizione.

Da ciò nasce che la deduzione del Rosmini ha la forma, se possiamo dire così, di una continua *addizione* da fuori; e la *deduzione* di Fichte, se gli si concede la primitiva *opposizione*, ha la forma di una generazione intrinseca. Se non che bisogna confessare in favore del Rosmini, ch' egli aveva tra le mani un elemento che l' avrebbe potuto condurre ad una vera deduzione, vogliam dire l' idea dell' *essere indeterminato*. Perchè non ha egli considerato il *puro essere* in se stesso e non ha dedotto da quello tutte le determinazioni? Nè si creda che non ci abbia pensato: tut-

t'altro; ci ha pensato, ma dichiara espressamente che questo non è possibile, per l'imperfezione della mente umana. Egli scrive in una nota (sez. V, part. I, cap. III, art. 1, dimostr. 5 e 6, osserv. 3) queste memorabili parole: « Non è già che dall' *idea sola* dell'ente possibile, ove perfettamente fosse compresa, non dovessero emanare necessariamente tutti i modi e le determinazioni possibili degli enti reali; ma la mente nostra non concependo l' ente possibile in un modo perfetto, ha bisogno dell' *esperienza* per rilevare o concepire le determinazioni dell'ente, e però a noi si presentano come qualche cosa d'arbitrario e di positivo, e più ci avviene ciò, più che siamo rozzi e nuovi alle meditazioni filosofiche » (1). Ma se l'affermazione che la *mente nostra non concepisce l' ente possibile in un modo perfetto* fosse un puro presupposto? — Checchè sia di ciò, questa idea dell' *essere puro*, come il Primo nello sviluppo del pensiero, è un progresso considerevole non solo rispetto a Kant, ma rispetto allo stesso Fichte; essa è come una tendenza ad elevarsi sopra l'opposizione primitiva dell' *Io* e del *non-Io*, del soggetto e dell'oggetto, dell' intelletto e della sensibilità. Ma a noi pare (non l'affermiamo sicuramente) che non avendo il Rosmini concepito l' essere nella sua vera *indeterminatezza*, cioè come tale che non presupponga altra cosa e non sia opposto, nè si distingua da altra cosa, ma l' essere *determinato* come *ideale*, e come tale opposto al *reale*, cioè che non è veramente il Primo, — non abbia potuto evitare

(1) Nell' ediz. di Torino 1852 l' autore corresse questa nota così: " Dall'idea sola dell'essere, ove perfettamente fosse compresa, non dovrebbero emanare necessariamente, tutti i modi e le determinazioni possibili degli enti? *Questa è questione grande che appartiene alle scienze ontologiche* " *N. Saggio*, n. 432 *nota*. E la ragione della correzione va ricercata nelle dottrine che l' autore era venuto sviluppando, — dopo la 1ª ed. del *N. Saggio*, — nella *Teosofia*; dove, com'è noto, s' affronta cotesto problema della deduzione della molteplicità dall' essere unico. Vedi lo studio critico sulle *Categorie e forme dell'essere di A. R.* (1878) del prof. D. JAJA, nei *Saggi Filosofici*, Napoli, Morano, 1886, p. 49 e sgg. [Ed.].

l'antico scoglio dei sistemi filosofici, il dualismo e anche il soggettivismo; sebbene egli dica che l'essere ideale non è la mente, ma superiore alla mente. L'essere puramente indeterminato o il puro essere, sembraci non possa essere altro che l'essere che non è *ancora* nè ideale, nè reale. Questo è il vero indeterminato, il vero Primo, e nondimeno, se non *è qualcosa*, è certamente *essere*. Al contrario l'*essere* del Rosmini è un qualcosa, e presuppone come ogni qualcosa l'*altro*; e siccome l'altro è la pura cosa (la intuizione cieca), così esso è il puro pensiero del soggetto (il concetto vuoto).

E qui si vede anche la ragione di ciò che abbiam detto nello stesso luogo intorno al Gioberti come successore del Rosmini, nello stesso modo che Schelling ed Hegel sono successori di Fichte. Infatti, dopo che la filosofia aveva toccata l'ultima punta della riflessione soggettiva in Fichte, cosa rimaneva a fare? La storia dei principali sistemi da Cartesio a Fichte recava con sè la prova della insufficienza dei loro principii. Il vero oggetto d'ogni filosofia è Dio, o, come si dice, l'assoluto. Ora per alcuni (Bacone, Locke, Leibniz, Kant e Fichte) Dio non deve essere che un *risultato*; cioè solamente l'*ultimo*; per altri (Cartesio e Spinoza) solamente il primo d'ogni cosa nella cognizione. Per Locke e Bacone il primo è la natura, per Leibniz, Kant e Fichte lo *spirito umano*; quelli dalla natura, questi dallo spirito umano vogliono andare a Dio. Per Cartesio e Spinoza al contrario il *primo* è Dio, e da Dio essi vogliono andare alla natura e allo spirito umano.—Quale è il difetto di tutti questi sistemi? Quello di considerare Dio o *solamente* come il primo, o *solamente* come l'ultimo. Ora il merito di Schelling è quello di aver compreso la parzialità di queste direzioni opposte; nella prima si ha immediatamente la *certezza*, ma manca la *verità*; nella seconda si ha immediatamente la *verità*, ma manca la *certezza*; e pure la verità assoluta, quella in cui sola può appagarsi la speculazione, è l'unità del certo e del vero. Quindi Schel-

ling comprese Dio come il *primo* e insieme l'*ultimo*, come la pienezza dell'essere *immediatamente* (come insieme natura e spirito); come il vero Assoluto, chè tale non si poteva dire quello di Cartesio e di Spinoza, in quanto ha ancora fuori di sè la natura e lo spirito. E ciò che ce lo fa conoscere è l'*intuizione intellettuale.* Hegel si levò più alto. Anche per lui Dio è il primo e l'ultimo, ma non il primo e l'ultimo immediatamente come per Schelling. Invece Diò è il primo e l'ultimo come il risultato di se stesso; come primo l'ultimo; come ultimo il primo. Solo di questa maniera Hegel crede si possa conciliare veramente e scientificamente le due direzioni opposte: quella che considera Dio solamente come il primo, e quella che lo considera solamente come l'ultimo. Se Dio non si dimostra per sè il primo come ultimo, e l'ultimo come primo, la conciliazione sia impossibile. Questa dimostrazione sia la vera scienza, e tale non può essere l'intuizione intellettuale. Quindi il principio della *mediazione* (infinita e reale di Dio con se stesso); e, invece della pienezza *immediata* dell'essere, il *processo*, invece dell'*intuizione intellettuale*, la *dialettica.*

Così si compie il ciclo filosofico, che comincia in Kant. Nel suo principio dell'*unità sintetica* è data la possibilità di superare l'opposizione dell'essere e del pensiero; questa originariamente o in sè non è una opposizione stabile e assoluta. Quella che il Rosmini, quasi per scherzo, chiama *energia portentosa dello spirito*, non è altro che questo principio, inteso nel suo vero concetto. Essa non è una semplice qualità dello spirito, ma la stessa attività universale che produce ed unisce ogni cosa. Ma Kant, avendo compreso questo principio in una forma puramente soggettiva, non poteva conciliare realmente gli opposti. Per lui, come vedremo, la conciliazione non è che un *di là*, una cosa che deve essere, un *progresso all'infinito*; cioè non è vera conciliazioné.

Ora in Italia cosa doveva accadere, posto il Rosmini? Pare che pel Rosmini il primo non sia lo spirito umano,

nè la natura; l'essere, dal quale egli incomincia, non è nè l'uno nè l'altro. Ma è dunque Dio, e pel Rosmini il primo è Dio? Neppure ciò si può dire; perchè se l'essere puro non è nè lo spirito, nè la natura, non è nemmeno Dio, non solo nel senso di Schelling, come assoluta pienezza dell'essere, ma neppure nel senso di Cartesio e di Spinoza, cioè senza lo spirito e la natura. Da che dunque comincia veramente il Rosmini, se non comincia dalla natura, nè dallo spirito umano, nè da Dio, sia nell'uno, sia nell'altro senso? Incomincia dunque dallo stesso punto di Hegel? Così pare, e così dovrebbe essere, perchè egli rigetta, come Hegel, tutti gli altri principii o *punti di partenza*. Se non può essere principio nè la natura, nè lo spirito umano, nè Dio come tutto l'essere, nè Dio come puro Dio senza l'universo, non ci rimane altro che Dio come *puro essere*; come essere puramente indeterminato e *prima* di ogni determinazione, come *essere*, direbbe Hegel (bene o male è un'altra quistione), *identico al nulla* (e insieme differente; quindi il *divenire*). Così tutto lo sviluppo dal *puro essere* allo *spirito assoluto*, sarebbe la mediazione infinita di Dio con se stesso; Dio come ultimo, come *risultato*, come spirito assoluto, sarebbe il Primo; e come primo, come puro essere, sarebbe l'Ultimo, cioè Dio nella sua pura immediatezza (e il puro immediato è l'essere come puro essere). Il gran merito del Rosmini è di aver conosciuto l'impossibilità di cominciare da altro punto che dal *puro essere* (che non può, crediamo, essere altro che Dio come puro essere); ma avendo egli da una parte, come abbiam notato, concepito l'essere come *qualcosa*, e non come puramente indeterminato, e dall'altra negando alla mente umana una comprensione perfetta del puro essere, cioè la facoltà di dedurre da esso tutte le determinazioni dell'ente, mentre afferma poi che queste determinazioni emanerebbero necessariamente dall'essere puro, se noi lo comprendessimo perfettamente (il che significa che l'essere puro è in se stesso, cioè come Dio in quanto *essere puro*, il vero principio ge-

nerativo di queste determinazioni, e che solo non è tale *per noi* intelligenze imperfette); ne segue che l'essere puro intuito dalla mente non è il vero essere puro, cioè Dio come puro essere, ma semplicemente l'essere astratto del pensiero soggettivo. Se fosse il vero essere puro, dovrebbe essere intuito come è in se stesso, e non già come è per noi intelligenze imperfette: come indeterminato che è *prima* di ogni determinazione, e non già come indeterminato che ha fuori di sè, accanto a sè, ed opposto a sè le sue determinazioni: come principio stesso delle sue determinazioni, e non già che le riceve da un altro che sè stesso. Questo è il vero *possibile*, e non già quello che ha bisogno di un altro per essere per sè quello che è in sè.

L'essere dunque del Rosmini non ne pare altro, come abbiam detto, che il pensiero soggettivo nella sua ultima astrazione; e però egli non comincia da Dio in qualunque senso, ma dallo spirito umano; anzi siccome le determinazioni dell'ente egli non le cava dallo spirito (come Leibniz, Kant, Fichte), ma dalla natura (come Bacone e Locke), e nondimeno pone nello spirito una prima forma o determinazione opposta ed indipendente della natura (e apparentemente anche dallo spirito), così egli comincia in realtà dallo spirito e insieme dalla natura, e tenta quasi una conciliazione (quantitativa) de' due opposti (Leibniz, Kant, Fichte da una parte e Bacone e Locke dall'altra) che sono contenuti in una sola direzione parziale, cioè quella che considera Dio come solamente *l'ultimo*. Questa direzione è necessariamente filosofia del finito e della soggettività. Il Gioberti in parte mal contento del *soggettivismo* del Rosmini, in parte scosso dal fragore della filosofia tedesca, rigettò anche lui, come Schelling, i due metodi opposti, cioè Dio solamente come il Primo e Dio solamente come l'Ultimo; e cominciò immediatamente come lo stesso Schelling da Dio come il Primo e *insieme* l'Ultimo, come Realtà assoluta, come Ente che *crea* l'esistente (e la creazione è la pienezza dell'essere). E dove Schelling disse: *intuizione intellettuale*,

il Gioberti disse semplicemente: *intuito*. Il difetto del Gioberti è quello stesso di Schelling; l'impossibilità della *prova scientifica* (mediazione) perchè manca la mediazione, dove Dio è immediatamente il Primo e l'Ultimo.

## III.

## Il Criticismo.

Il merito di Kant è di aver posto il concetto dell' unità *originaria* degli opposti (intuizione, categoria; particolare, universale); il suo difetto è di aver considerato quest'unità solamente nella forma del *giudizio* (della differenza o della opposizione). Quando diciamo: unità degli opposti, abbiamo due cose, cioè l'*unità* e gli *opposti*. Ora l'imperfezione intrinseca al giudizio è che in esso l'unità, originaria non apparisce nella coscienza, o meglio non è pensata, nella sua vera forma, cioè nella forma dell'unità, ma solamente come differenza. Solo questa differenza (gli opposti o il prodotto dell' unità) è oggetto del *pensiero*; l'unità come abbiamo detto, è solamente nella forma dell'essere, in una forma irrazionale, non *pensata*; e questo difetto è espresso dalla copula *è*. E ciò fa, come è detto più sopra (§ 1, in fine), che il giudizio consiste nell'identità e nell'opposizione relativa. Si può dire che Kant de' tre gradi o momenti della cognizione non ne ammetta che due, cioè l'intuizione sensibile e l'intendimento; la ragione per lui non è altro che l'intendimento (pensare non è che giudicare). Ora come vi ha un giudizio *a priori*, così ci deve essere un *sillogismo a priori*; questa è la vera forma del pensiero. Per Kant al contrario il sillogismo non è che sillogismo dell'intendimento, cioè giudizio; egli non va dal giudizio *a priori* al sillogismo *a priori*; dalla unità nella forma dell'opposizione all'unità nella forma dell' unità.

Spieghiam meglio il nostro pensiero. L' unità originaria degli opposti è come la sostanza ed il principio immanente

de' tre momenti, è sempre in ciascuno di essi; nell'intuizione, nel giudizio, nel sillogismo. Ora nell'intuizione come tale i due opposti, il concetto e il reale, l'uno e il vario, l'universale e il particolare, non sono *ancora* nella forma dell'opposizione; sono *mescolati* insieme, ma senza essere stati *prima* distinti; il principio che è l'identità dell'uno e del vario, apparisce immediatamente come *uno* (questa immediatezza è la mescolanza), cioè nella forma dell'*unità immediata*. Nel giudizio si scioglie l'unità immediata; l'identità o il principio come l'universale si libera e si separa dal vario; il vario apparisce come il particolare, e l'universale si oppone ad esso. Qui l'identità è nella forma dell'opposizione, ma dell'opposizione che presuppone l'unità immediata e nasce da essa. Quindi vi ha opposizione relativa e identità relativa. Finalmente il sillogismo è l'unità, ma *dopo* l'opposizione, e che contiene in sè gli opposti come momenti e li concilia; non è l'unità immediata come l'intuizione, non l'opposizione e l'unità relativa come il giudizio; ma è l'unità che ritorna in se stessa dagli opposti, in cui si è divisa per se stessa. Il sillogismo è il Primo come Ultimo, e l'Ultimo come Primo. Così si può dire che nell'intuizione l'identità e l'opposizione sono nella forma dell'*essere* (immediatamente); nel giudizio l'opposizione è nella forma del *pensiero*, e l'identità nella forma dell'essere; e nel sillogismo l'opposizione e l'unità sono nella forma del *pensiero*, cioè l'unità contiene in sè come conciliata l'opposizione, che nel giudizio era nella forma del pensiero. Per questa cagione, il sillogismo è, se n'è permesso di parlare così, come una vittoria del pensiero sopra se stesso. Il pensiero era diviso in se stesso nel giudizio, perchè l'opposizione era nella forma stessa del pensiero. Nel sillogismo il pensiero risolve l'opposizione di sè con se stesso, e si pone come vero pensiero, cioè come identità e affermazione assoluta di se stesso. Questa *mediazione* si può esprimere anche nel modo seguente. Nel sillogismo abbiamo tre termini, l'universale, il particolare e l'individuo; il partico-

lare apparisce come la negazione dell'universale, e l'individuo come negazione del particolare, e, in quanto è questa negazione, come ritorno all'universale. Ma non già l'universale come era prima, cioè l'universale concreto solo *in sè*, ma l'universale *posto* come concreto. Infatti il vero individuo è quello che non si può più opporre a se stesso (dividere in se stesso, o apparire nella forma del giudizio), perchè ha già superato l'opposizione. Se non che nel vero sillogismo (nel sillogismo *a priori*), cioè nel vero individuo, il particolare non è dato estrinsecamente come opposto all'universale; ma è lo stesso universale che lo produce, che si pone come particolare. Se manca questa produzione, il sillogismo non è che giudizio sotto altra forma, l'unità dell'universale e del particolare (l'individuo) è sempre nella forma dell'essere; l'opposizione non può essere superata, perchè è estrinseca all'universale. Ora Kant, sebbene si elevi al concetto del vero universale, cioè di quello che produce e determina da sè il particolare (come unità sintetica originaria nella Ragione pura; come intelletto intuitivo nella Critica del giudizio, e nella stessa Ragione pratica come libertà), pure distruggendo colle proprie mani l'elemento veramente speculativo della sua filosofia, cioè riducendo quel soggetto alla vuota identità dell'*Io*, non sa nè spiegare l'opposizione, nè conciliarla. La vera conciliazione è il sillogismo *a priori*; la ragione non come *regolatrice*, ma come *costitutrice*; e non può essere tale, se il particolare è dato da fuori.

Compresa l'unità originaria come giudizio, l'identità diventa identità astratta, è opposta al vario, e fissata come *intendimento*. Ora, come si determina questa identità? In altri termini, se le categorie sono determinazioni dell'intendimento, come è possibile la loro deduzione? L'identità non può determinarsi da se stessa, appunto perchè è astratta; quindi le categorie non sono dedotte, ma ricavate empiricamente dalle forme del giudizio che si presuppongono. Qui la determinazione apparisce come estrinseca all'inten-

dimento: le categorie sono tante e tante, e non si sa perchè, e non si vede nessuna connessione tra loro. Questo difetto ne produce un altro, o è lo stesso difetto in altra forma. L'identità chè è l'intendimento, non avendo alcuna relazione intrinseca colle categorie, può separarsi da esse; quindi abbiamo una nuova opposizione, cioè un'unità vuota e un vario intellettuale (le categorie): come prima avevamo la categoria e il vario sensibile. Quell'unità vuota separata dalle categorie è, come vedremo, la *ragione* kantiana.

In Kant dunque vi è una doppia astrazione, quella dell'intendimento (della categoria) dal vario sensibile e quella dell'unità dell'intendimento dalle categorie. Consideriamo gli effetti di queste due astrazioni.

Separato l'intendimento del vario sensibile, questo apparisce come qualcosa d'estraneo a quello; l'intendimento (il soggetto) è l'*a priori*, il vario (l'oggetto) l'*a posteriori*, l'elemento empirico. Mentre prima nell'idea dell'immaginazione produttiva e della *ricognizione* delle intuizioni ne' concetti si poneva come il vero *a priori* l'unità dell'intendimento e del vario empirico, ora l'*a priori* diventa uno degli opposti, cioè il vuoto concetto; e l'unità è il risultato meccanico di due cose l'una fuori dell'altra, la reazione che succede all'azione, l'intelletto che si desta all'occasione della sensazione: come io (per usare l'espressione d'uno storico della filosofia) apro la bocca quando vedo il cibo; l'uno non è l'altro, ed è fuori dell'altro; il cibo non ha nè dente, nè mascelle, ma li ho io, e pure ci è unità tra bocca e cibo, ed è il mangiare. Similmente l'oggetto che si presenta allo spirito nella intuizione empirica è in sè qualcosa di sconnesso; il mondo è come un mucchio di arena, anzi neppure questo, perchè esso riceve non solo consistenza, connessione, unità, sostanzialità ecc., ma perfino la possibilità, la realtà e la moltiplicità dall'attività provvidenziale dell'Io, dalla *coscienza di sè*.

Tutte queste determinazioni sono tali che se ne vanno

come sono venute; l'Io è come un vasajo che forma il vaso e lo spezza. Mentre Kant distingueva prima con tanta verità la soggettività o apparenza del senso dall'oggettività o realtà dell'intelletto, e riponeva l'oggettività nell'unità sintetica originaria della coscienza, ora riducendo questa unità ad una identità vuota, distingue due soggettività, quella del senso e quella dell'intelletto; l'oggettività diventa una semplice apparenza, una mera produzione dell'Io, perchè quella unità che è il fondamento dell'oggettività, non è altro che l'Io stesso. In una parola, l'oggetto è fenomeno, anzi doppiamente fenomeno, perchè il soggetto somministra non solo la *materia*, ma anche la *forma* della conoscenza; la materia in quanto *sente*, la forma in quanto *pensa*.

Kant ha ragione quando dice che il senso come ricettività è soggettivo, ossia che l'oggetto dato nel senso è semplice apparenza. Il senso è immediatezza, è il puro immediato, non è la forma della verità. Ha ragione quando afferma che le categorie non sono contenute nella sensazione come tale; io posso *sentire* l'odore, il sapore e la durezza ecc.; ma non mai l'unità, la sostanzialità, la causalità ecc.; queste le penso, non le sento. Adunque tutto ciò che non è sentito appartiene al pensiero; nel pensiero l'oggetto sentito si trasforma, depone la forma dell'immediatezza, apparisce come un prodotto dell'attività e spontaneità dello spirito, è *immiato* per dirla con Dante.— Ma quest'attività non è altro che una mia attività? Non è ella la stessa unità sintetica originaria del pensiero e dell'essere (dell'intelletto e del senso)? E questa unità non è il vero *reale*, il principio di ogni realtà? Quando dunque io trasformo l'oggetto sentito in oggetto pensato; quando unifico il vario dell'intuizione nel concetto, io non sono un mero soggetto, non altero la natura della cosa quale è in se stessa, non passo da un'apparenza ad un'altra (la doppia soggettività), ma dal falso al vero oggetto, dall'apparenza al reale. Certamente sono io che formo a me stesso il mio oggetto nel

pensiero, e in ciò consiste la *libertà* dello spirito nella conoscenza; un oggetto in cui io non riconosco me stesso, in cui non sono presente a me stesso, non può essere oggetto per me; per conoscerlo io debbo, quasi direi, sentire in esso la mia attività, la mia propria vita. Kant dice assai bene, che una conoscenza non *accompagnata* dall'Io non è conoscenza; sarà un po' strana la frase, ma l'idea è vera. Questa idea della libertà dello spirito, cioè della sua presenza a se stesso nella conoscenza, è uno de' più grandi meriti di Kant; e si riproduce in altra forma, cioè come autonomia del volere, nella Ragione pratica. Ma in quanto io conosco, cioè in quanto sono un soggetto *pensante*, io non ho più nulla d'accidentale e d'apparente; il pensiero non è, come si crede ordinariamente, una semplice facoltà, il cui solo merito consista nell'essere *insieme* colle altre, o, per usare nel suo senso proprio la frase di Kant, nell'*accompagnare* le altre; esso è la verità di tutte le altre.

Se il concetto, secondo Kant, è vuoto in se stesso, e la conoscenza consiste nell'applicazione del concetto alla intuizione; se questa somministra il contenuto al concetto, è chiaro che non ci può essere conoscenza di un oggetto, che non è dato nell'intuizione. Ma l'assoluto (la cosa in sè) non è dato nell'intuizione; dunque l'assoluto non si può conoscere. O in altri termini, noi non possiamo conoscere che mediante l'intuizione; ma l'oggetto così conosciuto è fenomeno; dunque non possiamo conoscere altro che i fenomeni. Qui abbiamo la seconda opposizione che ho indicato di sopra, cioè un nuovo oggetto, opposto all'oggetto conosciuto mediante il senso e l'intelletto. La prima opposizione tra l'intelletto e il senso ha per risultato la fenomenalità degli oggetti; la seconda tra il vuoto intelletto e le categorie è espressa nell'esistenza della *cosa in sè*. Se la nostra cognizione degli oggetti è *soggettiva*, così per la materia (intuizione) come per la forma (per l'intelletto); se lo spirito mediante queste due facoltà altera la natura dell'oggetto, mettendo in esso la *sua* propria natura; quale sarà il vero

oggetto (la cosa in sè)? Quello che rimane nel falso oggetto, tolte le determinazioni del senso e dell'intelletto.

Qui apparisce il vizio radicale del Criticismo: giova notarlo, perchè ci sono ancora molti, specialmente in Francia, che non vedono altro di buono in Kant che la distinzione tra il fenomeno e la cosa in sè, e la conseguenza che la cosa in sè, o, come dicono, la sostanza, l'assoluto, non può essere conosciuto da noi poveri mortali. Meno male che la religione ci dice che lo conosceremo nell'altra vita! Se è vero che il primo bisogno dello spirito è di conoscere la verità, il vecchio e il nuovo criticismo, tanto calunniato ai dì nostri, è il più sincero *alleato* delle fede; perchè dove l'uomo voglia sapere qualche cosa al di là del puro fenomeno, egli non può far altro che indirizzarlo al parroco (1).

Il problema del criticismo (che bisogna distinguere, come ho dimostrato, dalla parte veramente speculativa della filosofia di Kant) è questo: posso io conoscere la verità? Vediamo cosa significa questo problema.

Quando io domando: posso conoscere la verità? non nego già l'esistenza della verità in sè e per sè: se la negassi, la mia domanda sarebbe assurda, sarebbe lo stesso che dire: posso conoscere quello che non c'è? Io non fo dunque altro che porre, o per dir meglio, *presupporre* l'esistenza della verità fuori di me, fuori dello spirito; se la ponessi in me, la domanda neppure avrebbe senso, per la ragione contraria. Questa domanda esprime solamente il *dubbio*, se la verità esistente in sè e per sè esista anche *per me*, se io possa saperla. Ora qual è la via per arrivare ad una soluzione? L'unica, risponde il criticismo, è questa. Prima che io conosca se possa o no conoscere la verità, per me non ci è altro che *me stesso*; la verità è come se non fosse *per me*; ci è, ma non la conosco ancora. E questo *me stesso* senza la verità che altro è, se non la semplice *facoltà* di conoscere? Adunque io debbo cominciare

(1) Vedi appresso lo scritto: ***Positivismo, Paolottismo, Razionalismo. Lettera al prof A. C. De Meis.*** [Ed.].

dallo studio di questa facoltà e vedere se essa è *nata* a conoscere la verità; in una parola, farne la *critica*. — Tutto ciò è lo stesso che dire: io debbo *conoscere* prima di *conoscere*; conoscere la mia facoltà di conoscere (nella sua natura, nella sua essenza, cioè nella sua verità) prima di conoscere la verità; cioè, come è stato bene osservato da qualcuno (1), imparare a nuotare prima di arrischiarmi ad entrare nell'acqua.

È facile vedere la conseguenza di questo metodo. Se io debbo prima conoscere me stesso, cioè la mia semplice facoltà di conoscere separata dalla verità che è il suo oggetto, e solo poi indirizzarmi all'oggetto, è chiaro che la verità oggettiva sarà sempre, per me un mistero. Infatti, in quanto io conosco me stesso e poi la verità oggettiva, io mi conosco come sono nella mia opposizione e separazione da essa, come sono senza di essa. Ora cosa sono io in questo stato? Cos'è il mio pensiero? Non altro che una soggettività finita, perchè la vera oggettività l'ho presupposta fuori di me. Laonde non è meraviglia se io nella mia facoltà di conoscere, opposta o fuori della verità, non trovo altro che il finito e l'impossibilità di conoscere l'infinito, cioè la verità stessa. Questa impossibilità è la conseguenza naturale del mio presupposto. (Cfr. Schaller, *Filosofia del nostro tempo* (2) pag. 87).

La negazione critica si fonda dunque in questo falso concetto della conoscenza: da una parte ci è lo spirito come vuota facoltà di conoscere, e dall'altra ci è l'oggetto che lo spirito deve afferrare. Lo spirito non è l'oggetto, nè l'oggetto lo spirito, e la conoscenza è come il contatto meccanico di ambedue. Questo contatto (il fenòmeno) è la somma di un elemento che non conosco, di un $x$, e di un elemento che conosco, cioè le determinazioni dello spirito come senso e intelletto. Queste determinazioni sono false (soggettive),

---

(1) HEGEL, *Logique* (trad. Vera) § XLI, Zusatz 1. [Ed.].

(2) *Die Philosophie unserer Zeit, zur Apologie und Erläuterung des hegelschen Systems*, Leipzig, 1837. [Ed.].

e il vero oggetto (la cosa in sè) è ciò che rimane tolte le mie determinazioni. Ma cosa rimane, quando si fa *astrazione* dal senso e dall' intelletto, o per dir meglio, da ogni rappresentazione (intuizione) determinata, e da ogni pensiero (categoria) determinato? Non altro che il *vuoto Io,* il quale ha per oggetto la *vuota identità di sè con se stesso.* Questa vuota identità che, in quanto risultato della negazione, è sottoposta alla categoria, è la *cosa in sè* del Criticismo, è una creazione dell' intelletto astratto, e nulla è più facile a conoscere che questo vuoto riflesso del *vuoto Io.*

Qui siamo già entrati in un altro mondo, e abbiamo innanzi a noi quello che si potrebbe chiamare la seconda faccia del kantismo; Kant è il vero Giano della filosofia moderna. Se prima la vera oggettività (la cosa in sè) consisteva nell' unità originaria degli opposti, e non era possibile la realtà senza le determinazioni (cioè l' opposizione); ora invece le determinazioni sono considerate come negazione del reale, e il vero reale è l'oggetto puramente indeterminato; l' unità degli opposti diventa unità senza opposizione, cioè vuota. Quindi prima l'assolutezza e l' incondizionalità era non già l' unità che ha fuori di sè gli opposti, ma quella che li contiene riconciliati in se stessa; ora è l' unità come pura unità, senza opposti, cioè l'astrazione dagli opposti. Dicasi lo stesso della ragione. Prima essa era l'*immaginazione produttiva*, la *ricognizione*, *l'universale che si determina da sè come il particolare*, in una parola il *sillogismo a priori* e il suo contenuto era l'organismo delle determinazioni; ora le manca ogni contenuto, e il suo oggetto è il vuoto incondizionale, A = A. Essa è, come ho detto, l' astrazione dell' intelletto, cioè l' intelletto meno le categorie. Così la *cosa in sè*, che è un prodotto del vuoto intelletto, diventa a sua volta una regola per giudicare del valore della conoscenza degli oggetti. Tutto ciò che non è proporzionato ad essa, cioè non è indeterminato come essa, e tale è l' oggetto formato mediante il senso e l' intelletto (il fenomeno), non è vero. Ora, tolto di mezzo il fe-

nomeno, a che si riduce il nostro sapere? Qui si vede meglio che altrove che l'errore di Kant non consiste in altro che nella distruzione di una verità posta da lui stesso. La verità è l'unità originaria degli opposti, e qui abbiamo ancora identità ed opposizione; ma una vuota identità e una vuota opposizione, cioè il vuoto *Io* e il vuoto *non Io* (la cosa in sè). Essi sono come due assoluti, e assolutamente indeterminati, perchè le categorie (che, come isolate l'una dall'altra, sono per Kant le sole determinazioni possibili) non valgono che pei fenomeni. E però non si può dire nemmeno: l' Io è *sostanza spirituale*, e il *non Io* è sostanza, perchè sostanza è categoria.

La determinazione non ha luogo che nel loro rapporto, ma questo rapporto è falso, è identità formale. La *cosa in sè* diventa *oggetto*, in quanto riceve alcune determinazioni del soggetto attivo; così, e solamente così, sono identici, ma fuori di questo rapporto sono assolutamente differenti. Così il sole riscalda la pietra, e sono identici in quanto al calore, ma tolto questo non sono che sole e pietra. Ecco a che è ridotta l' identità originaria assoluta del soggetto e dell' oggetto, dell' universale e del particolare, del pensiero e dell' essere. Non è più l' identità che è nel soggetto e nell' oggetto, ma differentemente: in quello come *uno*, in questo come *molto*; in quello come punto, in questo come linea; ma è lo *stesso* nell' uno e nell' altro. La categoria è determinazione del mio pensiero e determinazione della cosa; e in entrambi come categoria, come lo stesso. Di questa maniera, come non vi è la vera identità tra il soggetto e l'oggetto, ma solo quella del sole e della pietra, così non vi è la vera *manifestazione* di questa identità, cioè la vera differenza. La differenza è la realtà della identità. Qui la differenza non è che la ripetizione dello stesso (vedi *Giornale critico della filosofia*, pubblicato a Jena, tom. II, art. *Fede e Sapere*. A).

Pare che questa critica del soggettivismo kantiano abbia lo stesso significato di quella fatta dal Rosmini (vedi più

sopra § II); ma nel fatto c'è un gran divario. Quella del Rosmini potrebbe reggere contro il criticismo che è come una degenerazione della speculazione kantiana, non già contro il vero fondamento del kantismo. La stessa metafisica prima di Kant potrebbe aver ragione contro il criticismo come filosofia negativa. La storia della filosofia dimostra che il torto de' filosofi non è tanto di aver distrutto quanto di non aver bene edificato, cioè sviluppato il nuovo germe posto da essi nel mondo del pensiero. Ed uno de' principali fini di questo scritto è stato appunto di far vedere in Kant stesso questa differenza. Non consideriamo qui che il Rosmini, come pare a noi, non pone le categorie nell'intelletto se non in quanto sono già come il *particolare* nel *senso*, e che perciò si potrebbe fare a lui lo stesso rimprovero che egli fa a Kant, ma in senso inverso: come il *non Io* per Kant (e meglio per Fichte) non è che il puro essere senza determinazioni, e come *non Io determinato* (fenomeno) non è che una creazione dell' *Io*, così forse pel Rosmini l' *Io* (l'intelletto) non è che *puro essere*, e come *intelletto determinato*, cioè vero intelletto, non è che una creazione del *non Io*. Se la filosofia di Kant è *idealismo soggettivo*, quella del Rosmini si potrebbe chiamare *realismo soggettivo*. Il merito di Kant è appunto di aver posto un principio, che, sviluppato nella sua verità, risolve queste due direzioni opposte e parziali, e mena a questa conseguenza: come è vero che *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, così è vero che *nihil est in sensu quod prius non fuerit in intellectu* (1). Tale è il significato della unità originaria degli opposti.

Ma, lasciando stare queste considerazioni, osserviamo solamente che il Rosmini fonda la sua critica nel *falso concetto* che, secondo lui, Kant aveva del *giudizio sintetico a priori*. Abbiamo mostrato che questo concetto nella sua essenza è quello stesso del Rosmini, e che quando si sta al principio della identità originaria degli opposti e della ri-

(1) Vedi Hegel, *Logique*, introd. § 8, I, p. 190. [Ed.].

cognizione (che è l'elemento veramente nuovo e fecondo del kantismo) la conseguenza veduta dal Rosmini (la soggettività della cognizione) non ha nè può aver luogo; che questa conseguenza contradice al principio. Il Rosmini dice: se Kant avesse definito il *giudizio a priori* come fo io, non sarebbe caduto in questo errore; quando il vero è, che Kant definisce come il Rosmini, e sbaglia non perchè deduce la conseguenza legittima del principio, ma perchè non la deduce, anzi ne deduce una interamente opposta. La vera causa dell'errore è il concetto parziale del principio, cioè l'avere compreso la identità originaria degli opposti nella sola forma del *giudizio*; l'aver detto (e di ciò lo loda il Rosmini): *pensare è giudicare*, quando il pensiero nella sua verità non è *giudizio*, ma *sillogismo*. — Ripetiamo che in Kant ci sono due uomini e come a dire due filosofie; il Rosmini non ne considera che una sola, cioè la cattiva. Dall'altro lato, il difetto del kantismo non consiste nel dire: lo spirito si crea gli oggetti e non vi sono altri oggetti che questi; ma nel dire: lo spirito si crea gli oggetti, ma questi oggetti sono falsi, non sono i veri oggetti. Nel primo caso dietro l'oggetto creato dallo spirito non ci è nulla, la così detta *cosa in sè* non esiste, e la vera *cosa in sè* è il fenomeno. Nel secondo caso *dietro* il primo oggetto ce n'è un altro, cioè il vero oggetto, che lo spirito (creatore veramente mirabile!) non ha la potenza di vedere e di conoscere.

Abbiam notato potersi affermare con ragione, che conoscere un oggetto è formarcelo mediante il pensiero e nel pensiero, e che in ciò consiste la libertà dello spirito nella cognizione. Ora il dire: gli oggetti che noi ci formiamo non sono i veri oggetti, i quali lo spirito non *può* conoscere, — torna a confessare che lo spirito non può essere libero senza essere impotente. Noto finalmente, che la relazione d'identità formale, in cui consiste il difetto del criticismo, non è tra lo spirito e l'oggetto pensato, cioè creato da lui; ma tra lo spirito e l'oggetto che è *dietro* del primo;

la relazione tra questo e lo spirito è vera intimità. E questa intimità è la verità dell'oggetto. Così lo stesso criticismo, riducendo la cosa in sè ad una vuota identità, conduce inevitabilmente a negarla e a porre in luogo di essa il fenomeno.

Ma, intendiamoci bene, Kant ha ragione di dire: gli oggetti che noi conosciamo mediante l'intuizione e l'intelletto (esperienza) sono fenomeni, e non altro che fenomeni; cioè l'intelletto, applicando le categorie, non può conoscere che il finito; l'infinito è al di sopra delle categorie. Dopo questa critica una metafisica alla maniera di Wolf non è più possibile. Ma l'errore di Kant è di affermare che l'oggetto dell'esperienza sia fenomeno solo *per noi* e non già in *se stesso* e in conseguenza anche *per noi*. È verissima l'osservazione fatta da altri su questo punto; gli oggetti dell'esperienza sono in sè fenomeni, perchè hanno il principio e la radice della loro esistenza non in se stessi, ma in un *altro*; quest'altro è l'Idea divina universale (1). Questa maniera di vedere le cose è idealismo; ma non è lo stesso dell'idealismo di Kant (idealismo soggettivo). Nell'idealismo soggettivo il principio delle cose è solamente in noi; nel vero idealismo le cose sono in sè quello che sono per noi, perchè il loro principio è l'*universalità* dell'Idea, che è in noi e nelle cose.

Ma può lo spirito contentarsi della conoscenza de' fenomeni? La ragione, dice Kant, che è la facoltà dell'incondizionato, ha l'istinto naturale di oltrepassare la sfera dell'esperienza e di conoscere la cosa in sè (l'anima, l'universo, Dio). Ma conoscere importa pensare un contenuto *determinato*, e un oggetto è determinato quando ha una connessione in se stesso (è totalità) e con altri oggetti. Ora come può la ragione determinare i suoi oggetti? Non altrimenti che mediante le categorie; non ci sono altre deter-

---

(1) HEGEL, *Logique*, § XLV, Zusatz; tom. I, pp. 808-4. [Ed.].

minazioni che queste. Abbiamo veduto che l'applicazione delle categorie è impossibile, perchè gli oggetti razionali non sono dati nell'intuizione; se la ragione le applica, cade in errore e si contradice: l'anima è un paralogismo, l'universo un'antinomia, Dio la personificazione d'un ideale. Se non che la natura è più forte della riflessione; e la filosofia critica, aggiunge Kant, potrà dimostrare che la ragione non può nè deve trascendere il campo dell'esperienza, ma contentarsi di *regolare* l'intendimento (d'essere l'unità vuota delle categorie), e non per questo la ragione ascolterà la voce della filosofia. Ciò significa in altre parole che la natura della ragione è di contradirsi. Che vale il dire che la contradizione si può evitare col rinunziare a conoscere, quando ei confessa nello stesso tempo la necessità della conoscenza, e non ci è altra via di conoscere che le categorie da cui nasce la contradizione? È come se si dicesse: per vivere bisogna mangiar pane, ma chi mangia pane muore.

Può sembrare che questa parte della *Critica* non sia una cosa seria. Infatti, chi si persuaderà che la contradizione sia l'essenza stessa della ragione? Se la ragione, che è la immagine della divinità, è contradittoria a sè stessa, dove non sarà la contradizione? Qui è il caso di dire: le eresie sono necessarie, e la contradizione è necessaria alla ragione, come l'eresia alla fede; ma intanto essa è ragione, cioè spirito vivente e non già l'identità vuota, in quanto ha in sè la contradizione. Spesso lo scandalo deriva dalle parole più che dall'idea: finchè si dice: *unità originaria degli opposti*, o *giudizio sintetico a priori*, nessuno o pochi fiatano; dite: la ragione contiene in sè la contradizione, e il mondo vi cascherà addosso. Eppure la seconda proposizione non è che una conseguenza necessaria della prima, o la prima in altra forma.

Il doppio merito di Kant è di avere, lui primo, riconosciuto nella filosofia moderna queste due verità. Prima di lui la contradizione non era considerata che come un errore accidentale o puramente soggettivo; come uno sbaglio di

calcolo che deriva da distrazione e si corregge ricominciando da capo.

La metafisica, come abbiamo osservato sin dal principio, fissava le categorie, e così isolate le applicava agli oggetti razionali. Questo processo era legittimo? Il vero significato dell'affermazione di Kant (divenuta famosa per le sue assurdità) che la ragione si contradice, è questo: la *ragione* si contradice quando diventa *intendimento,* e come tale applica le categorie, sciogliendo l'unità originaria degli opposti, e gli oggetti razionali sono al di sopra delle categorie. Così Kant non solo si mostra fedele al suo principio (unità degli opposti), ma corregge il difetto della prima parte della *Critica* (estetica ed analitica). Infatti il difetto di Kant in questa parte era di comprendere quella *unità* solamente nella forma del giudizio. Ora se l'*unità* originaria è il principio e la sostanza di ogni determinazione, e per conseguenza delle stesse categorie (finito e infinito, semplice e composto ecc.) e nel giudizio, come abbiamo già notato, si pensa solamente l'opposizione, non l'unità, che invece apparisce nella forma dell'*essere*; è chiaro che le categorie (fissate in se stesse dallo intendimento che dice: *pensare è giudicare*) non possono essere comprese nella loro verità, nel loro contenuto; perchè questa verità è quella stessa unità, la quale non è *pensata.* E invero Kant non considera in quella parte della *Critica* il contenuto delle categorie, e per la stessa ragione non poteva dedurlo; ma si contenta di trattare la quistione se siano oggettive o soggettive, senza accorgersi che il significato di questa determinazione dipende dal contenuto delle categorie. Come posso io sapere se la categoria è reale o non è reale, se prima non so cosa sia in se stessa? — Qui al contrario, esaminando l'applicazione delle categorie agli oggetti razionali, è costretto in parte di considerarle in se stesse; e così da un lato stabilisce questa verità, cioè che il giudizio (la cognizione per categoria) è soltanto la forma della conoscenza sperimentale e *non* già della conoscenza dell'assoluto, e

dall'altro lato, con questa negazione, prepara la via ad un nuovo metodo di conoscere l'assoluto. La metafisica diceva, per es.: il mondo è finito o infinito; se è l'uno, non è l'altro. Kant nota, che dicendo: è finito, ne risulta che è infinito; dicendo: è infinito, ne risulta che è finito. Da ciò egli conchiude che questo mondo così determinato dalle categorie (giudizio) non è il vero mondo, il mondo *in sè*, ma il mondo come fenomeno. E la ragione che reca è, che il mondo in sè non può essere una contradizione.

Ma se il mondo non può essere una contradizione, può essere tale la ragione? Giacchè, al fin de' conti, se il mondo fenomeno è una contradizione, tale deve essere anche la ragione che l'ha formato. La ragione *sì*, risponde Kant, il mondo *no*. Ciò vuol dire che per salvare il mondo sacrifica la ragione. Qui il difetto di Kant è appunto la conclusione, cioè, come altri ha detto, una soverchia tenerezza pel mondo (1). Ma il vero è, che se la ragione si contradice, la contradizione deve essere anche nel mondo, perchè la contradizione veramente inconciliabile sarebbe appunto questa contradizione posta da Kant tra il mondo e la ragione, come soluzione della vera contradizione che è nell'una e nell'altro.

Ma se la soluzione kantiana (cioè la contradizione della sola ragione) non è una soluzione, quale è la vera? La vera è contenuta come germe nello stesso principio di Kant, e la sua dialettica delle antinomie non è che il ritorno a questo principio; quindi il risultato della contradizione non può essere puramente *negativo*, ma *positivo*, anzi il vero positivo. Infatti, donde nasce la contradizione? Dall'applicazione delle categorie isolate, cioè dalla divisione dell'unità sintetica originaria. Questa divisione è necessaria, perchè l'unità non è reale senza la differenza, e però la differenza deve mostrarsi. In quanto si mostra, la differenza diventa contradizione. Questa contradizione che potrebbe sembrare la ne-

---

(1) HEGEL, *Logique*, § XLVIII, remarque; I, 309 [Ed.].

gazione dell'unità, è invece il principio del ritorno ad essa. Senza la contradizione la differenza sarebbe stabile, e l'unità apparirebbe solamente nella forma dell'essere, non nel pensiero. La contradizione discioglie la differenza o l'opposizione; e si chiama così, perchè la differenza essendo nella forma del pensiero, la contradizione che la discioglie, apparisce come una lotta del pensiero con se stesso. Infatti, per ritornare all'esempio del mondo, quando si dice: il mondo (unità in sè) è *o finito o infinito*, è *finito e però non infinito*, è *infinito e però non finito*, non si ha ancora la contradizione, ma la semplice differenza o opposizione. La vera contradizione si ha quando si dice: se il mondo è finito, ne risulta che è infinito, e viceversa. Così essa non è quella che consiste nell'*essere nello stesso tempo*, ma nel passare di un opposto nell'altro, e viceversa: il finito nell'infinito, e l'infinito nel finito; e, come questo passaggio, essa è da un lato soluzione della differenza, dall'altro ritorno all'unità. Nè questa unità, che è il risultato della contradizione, è anche, come si crede, una contradizione. Gli opposti non sono in essa, come erano fuori di essa, nella semplice differenza; l'uno è già passato nell'altro, e in questo passaggio hanno perduto l'essere per sè e sono divenuti semplici momenti di un terzo, che è il tutto. Così anima e corpo, considerati in sè stessi o come esseri *per sè*, sono opposti, e l'uno non può essere l'altro nello *stesso tempo*, ma in quanto formano quell'unità sostanziale che è l'uomo, non hanno più ciò che li rendeva opposti. Il pregio di Kant è di aver notato la risoluzione della differenza, ponendo la tesi e l'antitesi, e il suo difetto è di aver considerato come nulla il risultato della risoluzione. Egli non si accorge che, se gli opposti passano l'uno nell'altro, la ragione è, che originariamente sono *uno*, e che questo passaggio è la realizzazione dell'unità originaria, è questa stessa unità che si realizza da sè.

È vero dunque ciò che dice Kant, che l'assoluto (l'oggetto universale) non si può conoscere mediante il giudi-

zio; ma da ciò non segue che il giudizio sia l'unica forma della cognizione e che l'assoluto non si possa conoscere; ne segue l'impossibilità della metafisica di Wolf, ma non l'impossibilità di ogni metafisica. Il nuovo metodo della cognizione risulta dalla stessa negazione kantiana. Infatti, il finito (e solo il finito) si può conoscere mediante la categoria e il giudizio, perchè nel finito prevale l'opposizione, e l'opposizione è la forma del giudizio; al contrario l'infinito, o meglio l'assoluto non si può conoscere per questa via, perchè l'assoluto è l'unità degli opposti, e il giudizio considera l'unità solamente nell'opposizione; o, che è lo stesso, la categoria non è proporzionata a quella unità. Applicatela, ed avrete la contradizione, cioè il passaggio d'una categoria nella sua opposta. Ciò significa, che all'assoluto che è l'unità attuale degli opposti corrisponde, come cognizione, l'unità delle categorie: non quella che precede l'opposizione e le stesse categorie (come, per esempio, l'intuito immediato dell'assoluto), ma quella che è risultato del processo dialettico delle categorie. Così la contradizione che Kant ha veduto nel pensiero (nella ragione) esiste anche nel suo oggetto (per esempio, nel mondo); perchè il principio dell'uno e dell'altro è l'unità sintetica originaria. Laonde conoscere l'oggetto non è altro che comprenderlo come unità concreta delle sue determinazioni opposte.

E qui si conferma ciò che abbiam detto nel principio di questo scritto, che la determinazione non deve venire da fuori (come nel giudizio), ma deve generarsi dalla natura stessa dell'oggetto; o in altri termini, il vero oggetto è il processo stesso dei suoi predicati.

Kant, ponendo la contradizione nel pensiero (e quindi anche nella cosa), nega l'*aut aut* della metafisica, e fa rivivere la *dialettica* che s'era perduta in filosofia; è la stessa negazione che nel principio della *Critica* si mostra come *giudizio sintetico a priori*, opposto all'A=A del giudizio analitico. Così egli finisce come aveva cominciato, cioè coll'unità dell'*a priori* e dell'*a posteriori*, della metafisica e

dell' empirismo, cioè col concetto della ragione come unità assoluta degli opposti. Ma questo concetto, per quella inconseguenza che domina in tutta la *Critica* e di cui abbiamo spiegato la causa, apparisce di nuovo come identità vuota; e Dio, che è il vero oggetto della ragione e la vera unità di ogni opposizione, cioè idea e realtà assoluta, diventa un puro ideale. L' argomento di Kant è sempre lo stesso: pensare (conoscere) è giudicare; giudicare è determinare mediante i predicati; e l' attualità dell' esistenza non è un predicato (negazione della prova ontologica). È vero che l' attualità dell' esistenza non è un predicato; ma Kant non s' avvede che la vera Idea è la totalità de' predicati, e questa totalità è l' attualità dell' Idea.

Ê stato detto da molti, e si ripete ancora, che la *Ragione pratica* di Kant è in contradizione colla *Ragione pura*; perchè in questa la ragione è posta solamente come *regolatrice*, in quella come *costitutrice*; in questa si nega teoreticamente la libertà, l' universalità, ecc. ed in quella si afferma praticamente. Ma è poi vero che la ragione pratica in Kant è costitutrice, non come ragione in generale, ma come ragione pratica? L'essenza della ragione in generale, così della teoretica come della pratica, è di costituire. Ora che significa costituire praticamente? Questa costituzione pratica ci è in Kant? Se ci fosse, ci sarebbe la contradizione; perchè la ragione, che in se stessa è una e costitutrice di natura, costituirebbe e non costituirebbe; cioè sarebbe e non sarebbe ragione. Il vero è che nella *Ragione pratica* ci è contradizione, ma questa non è tale rispetto alla *Ragione pura*, ma è quella stessa della *Ragione pura*; e, in quanto ciascuna si contradice in sè stessa e nello stesso modo, sono concordi tra loro almeno in questo.

Quest' accusa nel suo vero significato vuol dire: la contradizione è l'esistenza stessa di una ragione pratica, dopo la negazione della ragione teoretica; questa è negata, perchè quando si dice che non può nulla conoscere, non è più ragione; se Kant avesse voluto essere conseguente, avrebbe

dovuto finire senza più in quella negazione. — E pure l'esistenza della *Ragione pratica* è il risultato necessario della negazione teoretica; perchè, negata la conoscenza oggettiva, qual altro fine rimane alla vita dello spirito, in cui la soggettività possa essere soddisfatta? Non altro che il *fare*. Il pensiero che non ha più verun oggetto, sente appunto per questa cagione il bisogno di produrre il suo oggetto da se stesso; e questa produzione è l'azione. Ma qui produrre il proprio oggetto non è formarlo mediante le categorie (l'universale), come nella *Ragione pura*. Questa formazione presuppone l'essere dell'oggetto, cioè che esso sia dato nell'intuizione; il particolare è già posto fuori dell' intelletto, il quale non fa che ridurlo alla universalità della categoria. Nell'*azione*, al contrario, l'oggetto (il particolare) non è dato; ma è il soggetto come pensiero (l' universale) che lo pone e lo determina da sè, per modo che esso non è un fatto empirico, come nella cognizione, ma per usare l'espressione di Kant, un *fatto a priori*, un *postulato*.

É facile qui riconoscere lo stesso principio speculativo della *Ragione pura*, cioè l'unità originaria degli opposti: non quella che viene dopo l'opposizicne (il particolare), ma che è *prima* di essa e la produce. Come, secondo questo principio, la vera cognizione (che poi è negata da Kant) è il ritorno dell' universale in se stesso dall'opposizione di sè a se stesso, — e in ciò consiste la libertà o assolutezza del sapere; — così la vera azione è il volere, che, come volere *pensante* (come universale e come legge), determina se stesso; e in questa determinazione è uguale a se stesso, e in ciò consiste l'autonomia del volere, opposta all' eteronomia, in cui il volere è determinato estrinsecamente da una cagione estranea al volere stesso (eudemonismo). La universalità del volere nella sua determinazione (precetti, attività morali, doveri particolari) è il fondamento dell'*obbligazione*.

Questo pensiero dell' autonomia è il gran merito di Kant nella morale. Ma come nella *Ragione teoretica* l'unità sintetica originaria si riduce poi ad una identità vuota (la ragione di-

venta l'intendimento astratto, l'unità formale delle categorie), e la determinazione è estrinseca ad essa; così nella *Ragione pratica* l' universalità del volere si riduce all' universalità astratta, al volere che vuole se stesso, senza che sia determinato il contenuto del volere, cioè le attività morali particolari. Il volere deve volere se stesso! Ma *cos' è* il volere? Laonde, come nella *Ragione teoretica* non ci è la vera conoscenza, perchè l' *Io* e il *non Io* sono l' uno indipendente dall' altro, e la loro relazione non è che un contatto meccanico; così nella *Ragione pratica* manca la vera azione, perchè io so che debbo operare *in modo universale*, ma non so *cosa* debbo fare. L' azione morale è un particolare determinato dall'universale (dalla legge); ma se io non ho il particolare, o per dir meglio, se non so la *relazione* tra il particolare e l' universale, l' azione è impossibile; io non avrò altro che la vuota regola: il volere eguale al volere. Qui si ha da un lato l' *Io* (il puro volere, l'universale), dall'altro il *non Io* (l' istinto, le inclinazioni, gli interessi individuali); ciò che manca è la loro unità concreta, e questa unità è l'azione.

Questa è la vera contradizione della *Ragione pratica*; cioè dualismo e formalismo come nella *Ragione pura*. La ragione pratica di Kant non è dunque costitutrice, cioè vera ragione; è ragione solo formalmente, come la teoretica. La relazione tra le due ragioni si può esprimere anche in questo modo: Kant sa, per così dire, istintivamente che la ragione deve essere costitutrice, cioè determinare se stessa come particolare o oggettivamente, e questa coscienza è espressa nel principio dell' unità originaria. Non avendo trovata la determinazione oggettiva nella ragione teoretica, la cerca nella pratica. Egli crede d'averla trovata, ma in realtà non la trova. Laonde la così detta contradizione fra le due Critiche non è nella loro connessione *reale* o sistematica, ma nell'*opinione soggettiva* di Kant, che pretende di aver risoluto il problema, quando non l' ha risoluto, nè poteva risolverlo.

L'errore di Kant è sempre lo stesso, cioè l' unità originaria compresa solamente come *giudizio*; e la contradizione consiste nel voler riunire quello che prima è stato assolutamente separato. Questo giudizio nella *Ragione pratica* è da una parte l' opposizione del volere universale (la legge, la cosa in sè), e del volere individuale (l'uomo come fenomeno), e dall'altra l' opposizione della virtù (la libertà, il bene morale) e della felicità (la necessità, la natura come universo sensibile). La conciliazione della prima opposizione è il *postulato* dell' *immortalità dell'anima*; non come qualche cosa che è *attualmente*, ma come qualche cosa che *deve* essere: la immortalità solamente come infinita durata, come prolungamento del tempo all' infinito, non come *infinitum actu*, direbbe Spinoza. Questo postulato si fonda nell' imperfezione della moralità umana, la quale non può vincere assolutamente l' elemento sensibile; la moralità perfetta è rimandata all' avvenire. Perchè, siccome, secondo lo stesso Kant, la moralità presuppone la diversità del volere individuale e dell'universale, e l'elemento sensibile è la condizione della coscienza morale, in quanto la virtù è come una lotta dell'elemento razionale coll'elemento sensibile: così la moralità perfetta (cioè l' immortalità) non è altro che l'annullamento della moralità. Se la moralità è una lotta, e questa significa che l'elemento sensibile non è ancora conforme al razionale; ne segue che quando avrà luogo questa conformità nella moralità perfetta, cesserà ogni lotta, e per conseguenza ogni moralità. — La seconda opposizione è conciliata nel *postulato* del *bene supremo* o della esistenza di Dio. In questo mondo spesso i buoni sono infelici, i cattivi felici. Dio è quella causalità che pone l'armonia, tra la virtù e la felicità (la natura). Ma quest'armonia, come l' immortalità, è una cosa che *deve* venire, un effetto *futuro*, un progresso all' infinito; perchè il bene supremo presuppone la diversità del bene e della natura, e quando la natura fosse conforme perfettamente alle leggi della libertà (al bene), non sarebbe più natura.

Così la *Ragione pura* e la *Ragione pratica* finiscono nello stesso oggetto e della stessa maniera. In quella Dio, — l'unità assoluta dell' idea e dell'essere, — non è altro che un *ideale*; in questa Dio — l'unità assoluta della libertà (idea) e della natura (essere) — è una causa impotente, che non produce attualmente il suo effetto, ma deve produrlo.

La *Ragione pura* e la *Ragione pratica* ci presentano due mondi indipendenti l'uno dall'altro ed opposti, quello della natura, come serie de' fenomeni, e quello della libertà (il mondo dello spirito) (1): il significato della terza *Critica* (*critica del giudizio*) è di conciliare questa opposizione.

Qui il merito di Kant consiste nell' aver compreso che questa unità degli opposti non può essere un *di là*, una cosa che deve venire, come nella *Ragione pratica,* ma attualità concreta. La natura e la libertà, egli dice, non sono *uno*; perchè l' oggetto naturale può essere rappresentato nella intuizione, ma come puro fenomeno, non come cosa in sè, e l' oggetto della libertà è una cosa in sè, nè può essere rappresentato nella intuizione. (Questa è in altra forma l' opposizione del senso e dell' intelletto; la cosa in sè, come creazione dell' intelletto astratto, non può essere intuizione, perchè cesserebbe di essere cosa in sè e diverrebbe fenomeno). Ma lo intelletto, che è il legislatore della natura mediante le categorie, non la determina interamente; vi sono in essa alcune determinazioni che non possono derivarsi dall' intelletto. Il particolare (il determinato) nella natura si può esprimere con questa formola A+B; A solo è determinato dall'intelletto, B è indeterminato. Così un' opera d' arte e un individuo organico, come oggetti puramente naturali, hanno *quantità, qualità, relazione* ecc.; ma la determinazione, per cui essi sono ciò che sono, cioè un'opera d' arte e un individuo organico, non è opera dell' in-

(1) La *Metafisica della natura* si fonda nella *Ragione pura*, quella dei costumi (Diritto, Morale, ecc.) nella *Ragione pratica*. Questa è anche il fondamento dell' *Idea di una storia universale* e della *Religione nei limiti della semplice ragione.*

telletto; con le categorie non si spiega nè la bellezza, nè l'organismo. Agli occhi dell'intelletto l'animale non è diverso dal minerale; esso non fa che prescrivere le leggi *universali* a tutti gli oggetti naturali in quanto sono oggetti nell'intuizione. Ora noi possiamo considerare la natura di tal maniera, come se un intelletto diverso dal nostro fosse il principio di una tale unità del vario empirico che in essa rimane indeterminato dalle categorie, da aiutare la nostra facoltà di conoscere a formare un sistema di leggi particolari dell'esperienza. In questo intelletto l'*idea* o il concetto dell'oggetto sarebbe nel tempo stesso il principio della *realtà* dell'oggetto (l'universale porrebbe e determinerebbe il particolare come tale); cioè l'intuizione non sarebbe data esteriormente all'intelletto, nè questo avrebbe bisogno come il nostro di ridurla all'unità di coscienza, mediante concetti (vuoti in se stessi), il che lascia sempre una parte indeterminata nell'oggetto; l'intuizione sarebbe *spontanea*, l'*Io penso* sarebbe nel tempo stesso la posizione del vario, gli oggetti esisterebbero solo in quanto sono pensati. Questo intelletto sarebbe intuizione (particolare natura, necessità) in quanto è intelletto (universale, idea, libertà). Se nel nostro l'oggetto non può essere intuito senza essere fenomeno, e non può essere cosa in sè, senza cessare di essere intuizione, in quello *cosa in sè* e intuizione sarebbero lo stesso.

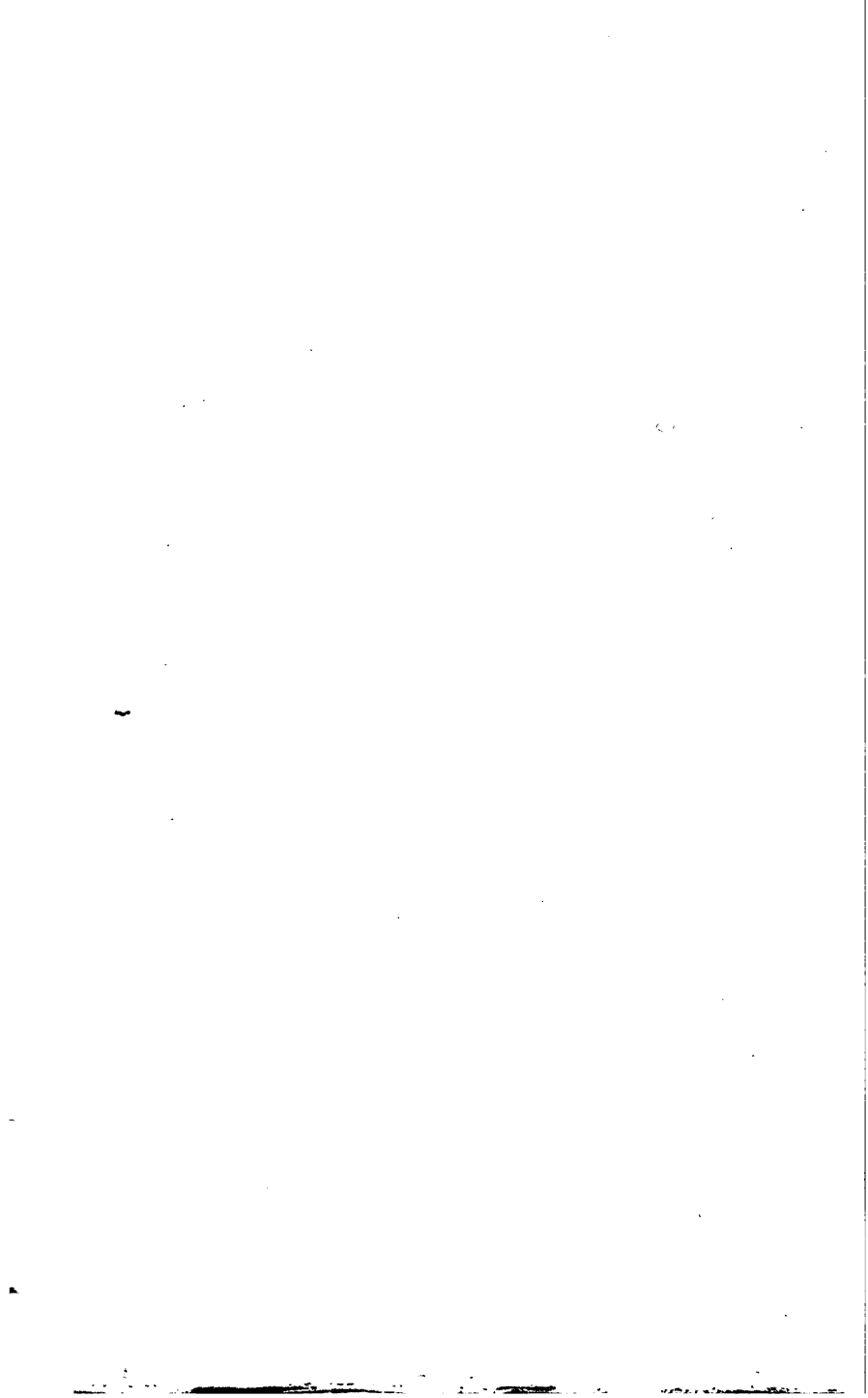
Dunque l'unità de' due mondi si fonda nella possibilità di questo intelletto (*intelletto intuitivo*). Ora il concetto di un oggetto, in quanto è il principio della realtà di questo oggetto, è *il fine*; la causalità del concetto quanto all'oggetto è la finalità. Questa nuova considerazione della natura è dunque tutta teleologica (tecnica, non meccanica come quella della *Ragione pura*). Ma questa teleologia non è da confondere con quella che ripone il fine di un oggetto in un altro; per es.: la neve assicura i seminati dal freddo e facilita il commercio degli uomini colle slitte; o come altri ha detto, il sughero ci è per servire di turacciolo alle bottiglie. Qui, al contrario, il fine è intrinseco o immanente nell'oggetto,

nel quale si vede l'unità immediata del concetto e della realtà. In questa immanenza consiste il bello dell'arte e l'organismo della natura. Ma il fine nell'opera d'arte e nell'individuo organico ha sempre un contenuto limitato; considerato in tutta la sua universalità esso è il Bene, il fine ultimo assoluto di tutte le cose. Che il bene sia reale nel mondo, vuol dire che il mondo sia buono, non già per necessità di natura esterna, ma mediante le leggi della libertà (la morale, il diritto, la vita politica, ecc.). Ora noi facciamo certamente nel mondo *qualcosa* di bene, e tale è ogni azione morale; ma è un bene sempre limitato; il vero bene, il bene universale, non può essere fatto che da un terzo; da quello che è verità assoluta ed ha per fine il bene nel mondo e la potenza di realizzarlo, cioè *Dio.*

Così anche la terza *Critica* finisce in Dio come unità concreta degli opposti. Ma non si creda che tutto ciò abbia un valore oggettivo per Kant. Il concetto di fine non è che un principio di cui noi ci serviamo per giudicare, una massima della *riflessione*; l'opera d'arte e l'individuo organico non sono in se stessi quali noi li consideriamo mediante quel concetto. E Dio stesso, come potenza che ha per fine il bene e lo realizza, non è che una esigenza o un postulato della nostra ragione pratica. L'opposizione del bene e del mondo, della libertà e della natura, è contraria alla loro identità; la ragione deve desiderare che questa identità esista. Dio non si può *dimostrare*, ma solamente *credere.*

Kant in questa *Critica* tocca il vero, ma lo rigetta: perchè ha presupposto una volta per sempre che la verità consiste in quelle due astrazioni dell'intelletto e dell'intuizione. Da una parte ci è l'identità formale (cosa in sè, libertà, ragion pratica, autonomia, legge morale); dall'altra il *vario* (fenomeno, necessità, inclinazioni, istinto, natura; le stesse categorie, in quanto applicate al vario empirico, sono opposte al vario *Io*, che è la cosa in sè); l'unico rapporto possibile tra loro è l'unione meccanica, cioè

l'unità in sè vuota (non già la sintetica originaria), che determina il vario, e il vario in sè cieco, che riempie l'unità. Manca la vera conciliazione, il vero termine medio, cioè l'unità che è il primo e l'ultimo, il principio e il fine dell'opposizione (la ragione). Kant sa che questa opposizione presuppone un termine medio; egli vede tra il finito e l'infinito astratti (*Ragione pura* e *Ragione pratica*) il vero infinito come identità dell'uno e dell'altro (*Critica del giudizio*); ma poi questo diventa di nuovo o un semplice concetto, un *auxilium* della riflessione, ovvero un *di là*, una cosa che *deve* essere, e gli opposti, che solo possono formare il suo contenuto, sono fuori di esso, al *di qua*. Quindi esso è incomprensibile, appunto perchè vuoto; non è oggetto della conoscenza, ma della fede. Così Kant, volendo riunire ciò che prima ha diviso assolutamente, si contradice, e questa contradizione si manifesta in tutta la sua luce nella conclusione finale del criticismo: Dio (l'unico vero oggetto della ragione) non può essere conosciuto dalla ragione.

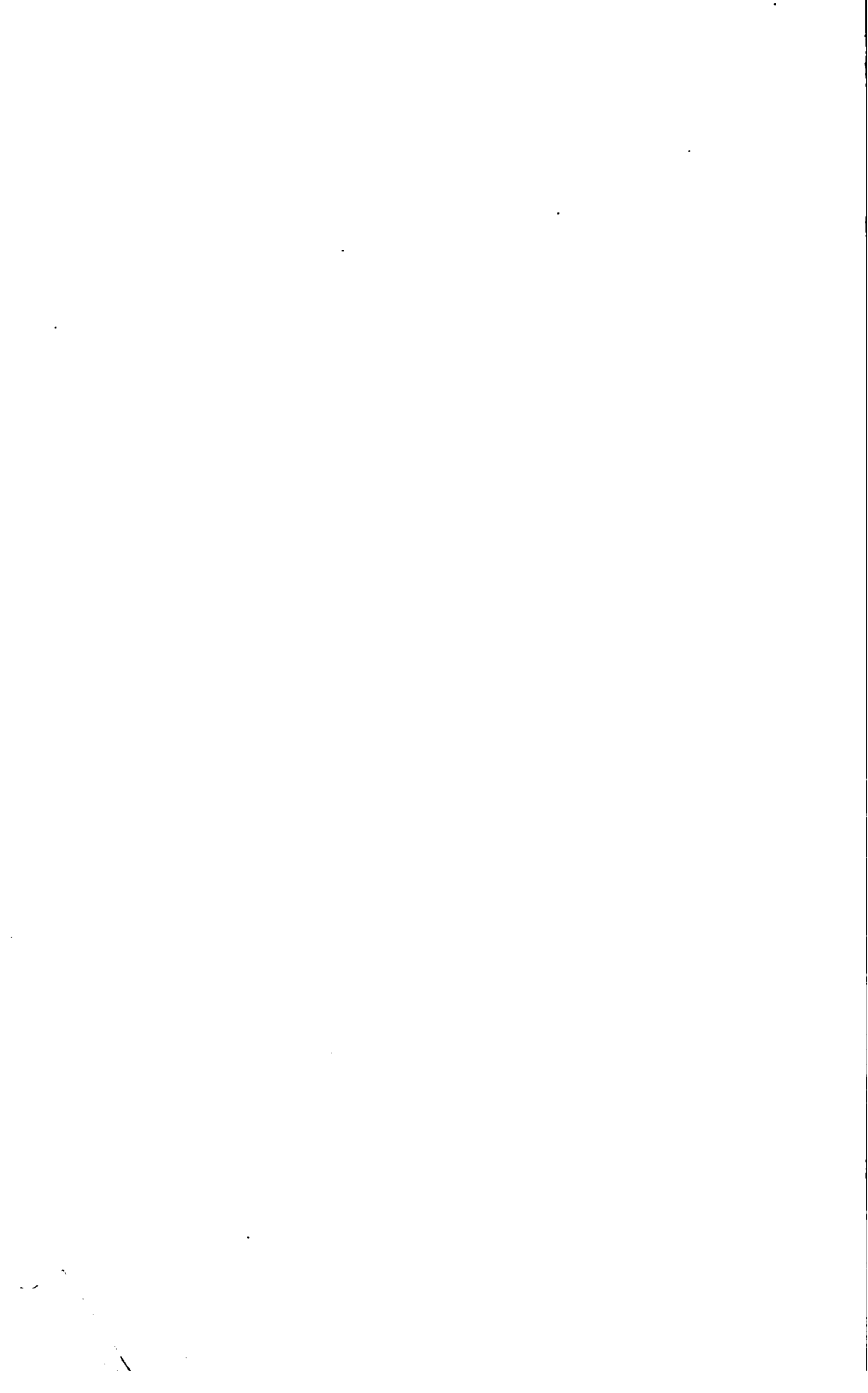
Kant dunque non ci dà una vera conciliazione della metafisica (la libertà, lo spirito, l'*a priori*) e dell'empirismo (la necessità, la natura, l'*a posteriori*). Il suo merito consiste nell'esprimere il concetto formale della ragione come *vera forma*, come triplicità (intimità e autonomia del pensiero): nell'affermare la finità della cognizione per categoria, sebbene questo difetto dipenda, secondo lui, non dal contenuto delle categorie, ma dalla loro soggettività; nel porre nell'interno del soggetto (idealismo soggettivo) tutto ciò che prima veniva considerato come oggettività pura, come fuori ed opposto al soggetto; e nel preparare così la via alla vera unità dell'idea e della realtà. Una realtà in cui lo spirito, il soggetto non si riconosce, non è vera realtà. Questi pregi, ne' quali sono espressi anche i suoi difetti, indicano ciò che restava a fare dopo di lui.

# KANT

## E

# L'EMPIRISMO

(1880) (1)

(1) Dagli *Atti dell'Accademia delle Scienze Morali e Politiche* di Napoli, vol. XVI.

6

È noto il detto di Kant: « Ogni nostra cognizione principia coll'esperienza e nessuna è prima di essa; ma non tutte derivano da essa ».

Il vocabolo esperienza è anfibologico, e può significare o la materia rozza delle impressioni sensitive che stimolano la potenza intellettiva all'atto suo, ovvero la materia già formata dall' intelletto. Nel primo senso non è cognizione; nel secondo sì, ed è la prima. Ma, sebbene la prima, non è qualcosa che sia trasferito da fuori nell'animo o ricevuto dall'animo immediatamente; anzi è il prodotto, — il primo prodotto, — dell'animo come intelletto. Essa stessa dunque, — da cui non derivano tutte quante sono le specie di cognizione, — deriva e nasce da altro (che non è la nuda impressione sensitiva) alla sua volta. E ciò vuol dire: l'esperienza come cognizione non è possibile senza certe condizioni, che non sono punto esperienza: nè nel primo senso (impressioni sensitive), nè nel secondo, che le presuppone in quanto è un prodotto. Perciò sono dette condizioni *a priori* (1).

È noto anche che alcuni, anzi molti, si sforzano oggidì di derivare queste condizioni dalle stesse impressioni sensitive, considerate o come semplici sensazioni, o come (conscie) rappresentazioni. E questa è una delle fasi del tanto

---

(1) Cfr. *Critica della R. P.* ediz. Rosenkranz, pag. 695 e 17.

celebrato ritorno a Kant. Vi ha una parte che ricorre a lui come ad unica tavola di salvezza nel gran naufragio della speculazione, e un'altra che gli muove guerra come ad autore principale della catastrofe. L' una vuol dissipare gli ultimi vestigi dell' idealismo assoluto, restaurando l' idealismo soggettivo, sussidiato anche dalle scienze naturali; l'altra vuole rinnovare il puro realismo empirico, abbattendo ogni apriorismo. Le due parti si accordano in un intento comune: l' abolizione dell' assoluto metafisico; ma la seconda crede di essere più perspicace e positiva additando come unica radice del male l' apriorismo.

Già molto tempo prima di Kant, Locke avea fatto il primo passo su questa via, combattendo Cartesio, che sotto l' aspetto dell' apriorismo si può dire il Kant di que' tempi. Ma, se non altro, coll' ammettere un' altra fonte di conoscenza oltre il senso, cioè la *riflessione*, riconosceva la impossibilità di derivare dalle sensazioni le potenze stesse dell'animo, cioè, - quando si guarda bene in fondo,—quelle stesse condizioni o almeno alcune di quelle stesse condizioni, supposte da Kant all' esperienza. E in ciò si dimostrò non meno *innatista* di Cartesio, giacchè si sa che le così dette *idee innate* non sono *concetti*, ma *attitudini* innate (1). Gli avversarii di Cartesio caddero nello stesso errore in cui son caduti in questo secolo parecchi avversarii di Kant, spe-

(1) Non enim unquam scripsi vel iudicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi......; illas innatas vocavi eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, non quod ideo istarum familiarum infantes istis morbis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos. *Notae in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum* [pubblicate anonime ad Amsterdam nel 1648; ma molto probabilmente da attribuirsi al Regio. Cfr. del resto un passo di Cartesio, traduzione di questo ora citato, — desunto da una lettera di lui, tra gli estratti aggiunti da V. Brochard al *Discours sur la méthode* (Paris, Alcan, 1895), p. 138. Ed.].

cialmente in Italia (p. es. Mamiani) (1), credendo che l'*a-priori* kantiano sia un gruppo di concetti universali belli e formati prima dell'esperienza.

Tutti i processi genetici, messi in moto per estirpare ogni sorta di apriorismo, non sono riusciti a nulla finora; o la riuscita è solo apparente. Vi ha gente anche colta e ingegnosa, che si appaga troppo facilmente; la quale o equivoca sulla vera natura della quistione proposta e presuppone nella prova ciò che deve essere provato, o scambia la occasione e sia pure la condizione *sine qua non* colla causa efficace, cioè coll'attività stessa; e, se non forse lo stimolo colla impressione (lo stimolo esterno coll'interno), scambia di certo la impressione colla sensazione, la sensazione col pensiero, e via via. Si tratta p. e. di dare la genesi della rappresentazione dello spazio o del tempo? Tutte le spiegazioni escogitate dell'*empirismo*, opposte a quelle del *nativismo*, costruiscono più o meno perfettamente e in parecchie edizioni emendate e ampliate, la rappresentazione particolare e determinata dello spazio, ma non ciò (e questo è l'importante) che si potrebbe dire la *spazialità* in genere o semplicemente, senza di cui la rappresentazione e il concetto dello spazio non sono possibili e che rappresentazione e concetto e le stesse spiegazioni genetiche presuppongono. Dico *spazialità*, e affermo che è originale e non deriva punto come che sia dalle sensazioni, senza decidere qui che cosa essa sia, quale contenuto abbia, quali limiti, quale relazione colla sensazione: cioè se sia semplicemente un certo *ordine* delle sensazioni, una nuda forma senza contenuto proprio; che non nasca, s'intende, dalle sensazioni, ma che come *attuale* le presupponga, di maniera che le sensazioni siano quello che sono senza di essa; o se, inseparabile ma distinta dalle sensazioni, pur non nascendo dalle sensazioni, nasca insieme e sia come *coeva* alle sensazioni, e le ordini non

(1) Vedi *Confessioni di un metafisico* per T. MAMIANI, Firenze, Barbèra, 1865, I, 55-6. [Ed.].

in quanto nuda fòrma, ma come un nuovo contenuto, salvo a veder poi come avvenga questa nascita, se per reazione immediata dell'anima verso le sensazioni (qualitative) considerate come stimoli interni o per altra via, ma di maniera sempre che, come contenuto qualitativo, le sensazioni non dipendano da essa; o se finalmente, come forma (ordine) e contenuto insieme, essa non solo non nasca dalle sensazioni, ma abbia in sè tale originalità da costituire le sensazioni come tali, le quali perciò non siano possibili senza di essa.

Chiedo scusa di una breve digressione che devo fare, non per risolvere la quistione in un senso o nell'altro, ma per chiarirne il significato, l'estensione e l'importanza. A me pare che la terza soluzione sia contenuta nella dottrina della sensazione di Rosmini, ed esposta in poche parole faccia intendere meglio la quistione medesima. E già, per citare oggi Rosmini in uno scritto filosofico, bisogna domandar perdono a' lettori. Imploro dunque una doppia venia, e per la digressione e pel *teologo* (1) Rosmini che n'è l'oggetto.

Rosmini, sebbene non ammetta le idee innate, tranne quella dell'*ente* (che, come innata, non è propriamente una idea (2)) e tra le derivate metta quella dello spazio, pure esige e riconosce ciò che io dico spazialità in genere o semplicemente. Infatti per lui la sensazione presuppone lo stimolo e la impressione, ma non è nè l'uno nè l'altra: ciò che la costituisce è una certa potenza o natura, o, come si voglia chiamare, del soggetto che sente, in quanto *sente*; per cui il molteplice, che poi si dice sensitivo e quindi esteso, e che per sè e senz'altro è la nuda impressione (processo psico-

(1) Così — e solo così — lo chiama un facile scrittore francese in una sua *Storia della filosofia sperimentale in Italia*. [Espinas, *La philosophie experimentale en Italie*; scritto uscito la prima volta nella *Revue philosophique* del 1879, tom. VII; poi ristampato in uno dei vol. in 18° della *Bibliothèque de Philos. contemporaine* dell'Alcan. [Ed.].

(2) Vedi Gentile, *Rosmini e Gioberti*, part. II, cap. I; e dello stesso Spaventa, *Prolus. e Introd. alle lezioni di filos.*, pag. 179. [Ed.].

fisico, impossibile esso stesso senza la psiche, checchè la psiche sia), vien raccolto e unito nell'*inesteso* e così *sentito* e perciò diventa *esteso.* Senza l' unione (in cui consiste la continuità) non è possibile l'estensione; e, ciò che è singolare e avvertito da pochi, l'estensione avviene nell'inesteso; tanto che questo contiene in sè l'esteso, e l'esteso non è altrimenti che in quanto è contenuto nell' inesteso. Tutta la vita sensitiva consiste, come in propria base, nell'apprensione originaria, immediata, costante, perenne della *molteplicità* che è il proprio corpo; questa apprensione è il senso o *sentimento fondamentale.* Il corpo così *è* nell'anima; è il termine perpetuo del sentimento, il *sentito* assolutamente: appunto lo *spazio puro,* la spazialità stessa. E ogni sensazione particolare non è possibile senza questo sentimento, è una specificazione di esso; e così il sentito *particolare,* del sentito *assoluto.* Questo termine interminato (spazio, — e tempo anche, dico io) *termina* sempre l'anima; senza di esso l'anima non *sentirebbe.* E per ciò, — per questa originalità dello spazio, — si deve dire che la sensazione sia modificazione del sentimento, non dell'anima *ut sic.* Certo si può distinguere mentalmente anima e corpo; ma realmente, no. Distinti realmente, non han più significato: l'anima come senziente, il corpo come sentito. — Da tutta questa dottrina deriva una conseguenza importante che fa al caso, e che non posso pretermettere. La sensazione non è possibile senza un *che,* che sente: senza un soggetto Ora che cosa è questo soggetto? È l'esteso, ovvero l' inesteso (in quanto contiene in sè l'esteso)? Affermare che il corpo (l' esteso) sia il soggetto che sente, è come dire che il sentito *ut sic* sia lo stesso senziente. L' estensione è come il fenomeno del senso, il suo termine, e perciò non si può presupporre come anteriore al senso nè come principio o soggetto di esso. In generale spiegare la sensazione non da altro che dai movimenti organici, è come far nascere la causa dall' effetto, la condizione dal condizionato, il principio dalla conseguenza, l'essenza dal fenomeno, il contenente dal contenuto, ciò che co-

stituisce una cosa da questa stessa in quanto costituita; giacchè io non posso dire *movimenti* e simili, se non sento, e i movimenti non sono ciò che sono, se non nella sensazione e fuori della sensazione potrebbero essere qualcos'altro.

Ritornando ora agli empiristi in questa critica preliminare e sommaria delle loro genealogie della rappresentazione dello spazio, è chiaro che non basta per tali costruzioni mettere in gioco nervi e muscoli, se non si dice innanzi tutto *senso*, e in particolare *senso muscolare*; e se il senso non è una parola vuota di significato vuol dire già *spazialità* in genere; e, senza questa base, i processi genetici non approdano e non sono nè anco intelligibili. Concedo però, che se gli empiristi hanno torto, non per questo i *nativisti* hanno ragione; i quali suppongono *originale* gran parte, più o meno, di ciò che quelli costruiscono, e non si avvedono che ciò che vi ha di originale nel senso, non è la rappresentazione più o meno determinata dello spazio, ma, ripeto, la spazialità sola.

Dicasi lo stesso della rappresentazione del tempo, la quale non è possibile senza la potenza nell'anima di avere e unire in sè due *stati:* uno che avviene (che è) e l' altro che è avvenuto (che è stato) e che nondimeno non si può dire che non sia punto. Questa unione di due modi di essere è come una continuità o una estensione speciale; ha meno dimensioni della spaziale: una sola.

Nè qui finiscono le illusioni de' genealogisti empirici. Data la sensazione, la quale non è altro che l' impressione, la cosa, — cioè la gran faccenda della umana cognizione ed azione, nè più nè meno, — procede da sè: l'anima o l'animo, o comunque si chiami il soggetto delle nostre operazioni, non c' entra più per nulla; o c' entra soltanto come teatro in cui avviene il gioco delle sensazioni, e al più come un re alla francese, che regna e non governa punto, il quale non può neanche dir *Io*, senza il consenso e l'organo dei suoi ministri. Già nel secolo passato Condillac,— che pure ammet-

teva l'anima non so perchè, e difatti i suoi successori ne fecero senza, — aveva ridotto ad una sola le due fonti lockiane: giacchè secondo lui la *riflessione*, cioè la percezione interna e sia pure il senso interno (delle *operazioni*, come dice Locke, del nostro intelletto: delle quali la prima nel tempo è la stessa sensazione), deriva senz'altro dalla percezione esterna, e la ragione, semplicissima ed evidentissima, è la seguente. E' pare che l'anima, ricevute le sensazioni, operi su esse e con esse, e così e così, perchè tale è la natura sua; p. e. le scomponga e ricomponga o componga lei (analisi e sintesi, direbbe Galluppi); compari, distingua, giudichi, ragioni lei. Niente affatto: è questa una allucinazione degl'innatisti: Cartesio ammetteva le *idee* innate; Locke ammise le *attitudini* innate. Il vero è che le sensazioni si scompongono e compongono da sè, si comparano, giudicano, distinguono, ragionano da sè, e perciò si vogliono anche da sè. Così la *simultaneità* sola di due impressioni è la loro comparazione, e quindi il giudizio; la simultaneità di due coppie d' impressioni è il sillogismo; e la simultaneità di *più* coppie è il discorso, e quindi la scienza. Proprio come nella pila: una coppia costituisce lo stato elettrico, più coppie la batteria.— Un illustre scrittore moderno (1) ha riprodotto questa facile teoria, dicendo: il giudizio è un mucchio semplice (*amas*, *tas*) di (due) idee; il sillogismo un mucchio di mucchi, e così il discorso e la scienza. E l'idea? È l'impressione.—Similmente, secondo Condillac, se due idee o impressioni si associano, in quanto coincidono in qualcosa di comune (sia il tempo, sia la somiglianza), e se, in quanto tale coincidenza si ripete sovente, l'associazione diventa abituale e perciò necessaria, si hanno issofatto e senz'altro le idee *complesse*: modi, sostanze, relazioni (causa ed effetto, identità e diversità etc.); e perciò non siamo *noi* che ce le *formiamo*, ma sono esse medesime

(1) H. Taine, *De l'intelligence*, Paris, Alcan, 1ª ediz. 1870. [Ed.].

che si formano da sè. — Ne' tempi nostri siffatta teorica di nascita delle idee, non escluse le morali, estetiche e religiose, ampliata e perfezionata si chiama *associazionismo*. E a un dipresso nello stesso modo nasce l' Io; il quale non è altro che la collezione delle sensazioni. Così tutto, senza eccezione, deriva dalla percezione esterna: la stessa *coscienza*, il cui carattere essenziale è la *distinzione* (e insieme l'*unione*), non distingue (e unisce) lei, ma conosce o per dir meglio vede la distinzione (e l'unione) già esistente prima di lei (dicono: *prende atto o cognizione; registra*). E in generale ciò che noi diciamo atti distintivi, unitivi, comparativi, non sono veramente *atti*, ma semplici visioni di atti estrinseci e indipendenti da chi vede: salvo poi a risolvere la quistione se la visione sia possibile senza essere essa stessa un atto così fatto, e perciò invece di dire: vedo la *distinzione* perchè ci è, non si deva dire: ci è, perchè la vedo.

Quando si fonda tutto sulla sensazione, non si bada a una gran difficoltà, che per me è questa: se le così dette *operazioni* dell'animo non sono formazioni dell'animo, ma risultati e combinazioni di sensazioni; non *atti* di un soggetto qualsiasi, ma stati più o meno complessi senza soggetto: che cosa è la sensazione? È anche essa una *operazione*, la prima, la sola originaria, ovvero è uno stato senza soggetto? Non si potrebbe dire: come l'operazione, p. e., del giudizio non è una attività *sui generis*, ma una combinazione e risultato di elementi già dati, così anche la sensazione? Due sensazioni simultanee fanno un giudizio, e nessuna di esse presa per sè lo contiene; non potrebbe la sensazione risultare da due parti, che non siano punto sensazione? E allora la vera teorica sarebbe questa: non ci sono punto *operazioni*; tutto risulta, e le stesse sensazioni sono risultati d' impressioni. E l' impressione cos' è? Chi sa se essa stessa non sia una combinazione di stimoli, senza il soggetto o corpo stimolato? — Ma l'esistenza stessa delle impressioni dimostra che vi ha un' *attività* originaria, almeno psi-

cofisica, che non solo non è quella degli stimoli, ma che limita gli stimoli; non li riceve tutti, ma in certo modo sceglie (distingue) fra essi, cioè tra l' infinita e quasi caotica moltitudine di movimenti di cui consta, come si dice, il mondo esteriore. Se il corpo organico fosse una vera tavola rasa, senza alcuna specificazione o per dir meglio, senza energia specificativa, sarebbe aperto a tutte le impressioni e riprodurrebbe semplicemente il caos estrinseco a noi: in molta parte il discernimento e l'ordine che è nel mondo il quale ci apparisce, noi l'abbiamo già fin dall'origine in noi stessi.

L'equivoco e la difficoltà consiste nel concetto della *operazione*. Condillac ed Herbart riducono tutte le operazioni ad una sola originaria; quegli alla *sensazione*; questi alla *rappresentazione* (che in fondo è la stessa sensazione come *atto* dell'anima): nelle combinazioni (di sensazioni o di rappresentazioni), di cui constano le altre così dette operazioni, l'anima è, come ho notato, teatro, non attore e forse nè anco spettatore. Ora come la sensazione e la rappresentazione è *operazione*? Nessuna cosa, o meglio, nessun ente (e in ciò possono andare di accordo Condillac e Herbart) *opera* da sè senza stimolo, estrinseco alla cosa o ente: la cosa o l'ente che sente o rappresenta, non sente o rappresenta, se non è stimolato dalle altre cose o enti che lo circondano. Ora vi ha stimoli immediati, e stimoli mediati. Gli stimoli esterni cioè i movimenti del mondo estrinseco a noi, non agiscono direttamente, senz'altro, sulla cosa o ente che sente, ma soltanto sulla superficie del corpo organico, sugli organi del senso, e poi sempre più addentro e sempre più mediatamente sugli innumerevoli corsi nervosi sino al centro o a' centri, sino all'anima o alle anime, di cui consta il soggetto senziente. Tutti questi movimenti o attività nervose, questi stati organici, *prodotti* da' movimenti esterni, fanno alla lor volta l'ufficio di *stimoli* sull'anima (diciamo pure anima per abbreviare il discorso); e l'anima stimolata risponde colla *sensazione*. Vi ha dunque tre cose o processi

ben diversi: movimenti o stimoli esterni (processo fisico); movimenti o stimoli organici o interni (processo psicofisico o impressione), e sensazione (processo psichico). E come il secondo processo può avere una relazione *quantitativa* col primo, ma non *qualitativa*, così il terzo col secondo e molto più col primo: il movimento psicofisico non è della stessa natura del fisico, e la sensazione non è punto movimento, nè fisico nè psicofisico. Questa differenza qualitativa dello *effetto* nell'ente stimolato dalla *causa* esterna costituisce l'essenza o l'intimità dell'operazione: il processo psicofisico non è una copia o riproduzione del fisico, e molto meno lo psichico dello psicofisico o del fisico; e cioè, l'organismo, in quanto mosso da fuori, esprime in certo modo ciò che lo muove, ma soprattutto ed essenzialmente dichiara nel movimento la natura sua propria; e così la psiche la sua, più che quella del semplice composto organico e della moltiplicità esterna. Quindi il detto de' fisiologi moderni: la sensazione non è copia degli oggetti esterni e non li rappresenta, ma è appena simbolo o segno di essi. — Questo pensiero si trova fino in Locke, e si può rintracciare anche prima di lui: in generale, le qualità sensitive non sono immagini che si staccano da' corpi e mediante i sensi s'introducono nell'anima; al contrario non sono più simili alle loro cause esterne che i loro nomi a loro stesse (1). Ed è riprodotto da Helmholtz così: la notizia che le sensazioni ci porgono delle proprietà degli oggetti esterni, non è più fedele di quella che le parole danno de' colori a un cieco (2). In altri termini, le qualità seconde (e Kant dice, anche le primarie) sono soggettive. Ciò vuol dire: lo stimolo, — esterno o interno, — è più occasione, che causa; cioè l'effetto nello stimolato non è la causa stessa trasferita in esso (*causa transiens*), ma qualcosa di *novo*: è lo stimolato stesso in quanto reagisce, e non cede o si annichila sia pure in parte,

---

(1) *Saggio*, II, 8, § 7.

(2) In Drobisch, *Zeitschrift f. exacte Philos.*, II, 1.

ma si afferma e conserva. La soggettività della sensazione corrisponde a questo concetto. Il quale in Condillac è incerto, e si potrebbe arguire soltanto dalla soggettività della sensazione non ostante la passività di essa. Il gran merito di Herbart e di aver posto questo concetto come principio. Se si domanda a Condillac e allo stesso Locke: perchè la sensazione è soggettiva? la risposta, se ci è, non è precisa. Herbart risponde: perchè è *atto* dell'anima più che effetto delle cause esterne; l'atto col quale essa conserva sè (la qualità sua) più che l'atto col quale vien turbata da fuori. — Dunque *operazione* vuol dire *spontaneità* (*Selbsterhaltung*) dell'anima, non ostante lo stimolo; il quale anzi intanto è stimolo, in quanto eccita l'anima a mostrare e attuare (a celebrare, direbbe solennemente Vico) la sua qualità o natura (1).

---

(1) Una volta si diceva: l'anima è un foglio di carta bianca, su cui non è scritto niente; sono gli oggetti esterni che vi scrivono il loro gergo. e così l'anima sente, sa, conosce. Ovvero: l'anima è come la cera, su cui come suggello gli oggetti esterni imprimono la forma loro. Ora se la sensazione è soggettiva (e se sono soggettive non solo le qualità seconde, ma le primarie), come bisogna dire? Certo se gli oggetti esterni non stimolano l'anima, nel foglio di carta o sulla cera che essa è, non si scrive o non s'imprime nulla. Ma chi scrive o imprime non è gli oggetti esterni, ma l'anima: e ciò che è scritto o impresso, non è il gergo degli oggetti, ma il gergo stesso dell'anima. — Ma dunque si gioca come a gatta cieca? Io sono stimolato; ma non so chi e che sia ciò che mi stimola? Il mio gergo non esprime che la natura mia e non quella delle cose? Questo è il Kantismo.—Non si potrebbe ragionare (e sragionare?) nel seguente modo? " Potrebbero le cose stimolarmi— aver presa su me—farmi parlare e scrivere — se non avessero un che di *comune* con me? Io — la mia natura — ciò che sono come soggetto organico e senziente — sono il prodotto o risultato delle cose: dello stesso processo del mondo esterno, che ora mi stimola; il mio gergo, esprimendo la mia natura, esprime la natura stessa delle cose da cui io risulto; e perciò io conosco le cose. Ma, si noti bene, io le conosco così, in quanto io sono il risultato delle cose, cioè non le conosco come cose semplicemente, ma come cose e risultato, o meglio, come cose nel loro risultato E perciò, si replica, non le conosco come cose in sè: cioè non le co-

Ora, se tale è l'origine della sensazione, che è la prima operazione dell'anima, perchè affermare che le altre operazioni non siano altro che combinazioni di sensazioni, e non dire invece che queste combinazioni sono soltanto nuovi stimoli all'anima, di spiegare la natura sua? e tanto più che queste combinazioni non equivalgono punto, — si dica e faccia quel che si voglia, — alle operazioni; p. e. il *mucchio* al comparare e giudicare, come la *collezione* all'*unità* dell'Io? Se la sensazione è energia dell'anima, chi ci assicura che questa energia si esaurisce nella sensazione stessa? E si esaurirebbe, se nelle altre operazioni l'anima non fosse altro che il teatro del gioco delle sensazioni, o rappresentazioni. L'impossibilità, invece, di spiegare queste operazioni col semplice gioco delle sensazioni ci costringe a concludere che la energia non si esaurisca. Questa è la profonda modificazione fatta da Lotze alla dottrina di Herbart: cioè spontaneità dell'anima, ma non limitata alla sensazione; l'anima non solo è stimolata dal processo psicofisico, ma da' suoi medesimi stati, cioè dal processo psichico. Quindi necessità del meccanismo psicologico per la spiegazione delle energie dell'anima; ma questo meccanismo solo non basta.

Ho detto *anima*; e qualcuno potrà osservare che qui ci è un processo di più, il processo psichico; e basterebbe il fisico e lo psicofisico così detto, o organico (nervoso). Replico, che il termine *anima* corrisponde alla necessità di un concetto, il quale, sebbene si possa intendere in modi diversi e opposti, non si può negare, senza negare il fatto; e questo concetto è l'unità dell'organismo in quanto *senso;* e il fatto è la *bilateralità* del fenomeno, giacchè il movimento organico accompagna sempre o precede la sensazione, ma non

---

nosco. — Ma le cose, senza il loro risultato (e quindi le cose in sè) non sono le vere cose, anzi delle mezze cose: la realtà della cosa è l'intera attività della cosa; e senza il risultato, si ha solo una parte della cosa, non tutta la cosa. E perciò, conoscendo la cosa nel suo risultato, io conosco la cosa nella sua verità e realtà. La cosa come ultimo risultato è il *pensiero* „.

è la sensazione: movimento e sensazione sono come corpo ed ombra, e, sia anche ombra la sensazione, è pur sempre distinta dal corpo suo. I tre processi non si possono dunque ridurre a due. Ora i modi diversi consistono in due opposti principali. Alcuni non possono concepire l'unità come *senso*, senza un ente (semplice, ecc.), in cui si appuntano tutti gli altri enti di cui consta l'organismo. In questa ipotesi gli stati prodotti nell'anima dagli agenti esterni mediante gli altri enti (interni) sono il processo psichico; gli stati o lo stato complesso e indeterminato e immanente, prodotto da questi enti tutti insieme immediatamente nell'anima, è la forma stessa del senso (spazialità e temporalità); lo stato prodotto negli enti dall'anima è lo stato organico, donde il processo psicofisico. Gli stimoli esterni non possono eccitar l'anima, cioè essere *sentiti*, se non ha luogo quest'ultimo processo; e, giacchè il corpo già ci è senza gli stimoli ed ha già operato ed opera sempre nell'anima, non possono essere sentiti se non come spaziali e temporali. — Se, al contrario, per anima s'intende l'unità dell'organismo come *atto*, l'unità che funziona come unità, i tre processi si possono e devono sempre distinguere; giacchè il processo psichico è il processo dell'unità come tale; e lo psicofisico quello di questa o quella parte o organo. Ed è chiaro che, se il secondo è movimento o ha la forma di movimento, il primo non è tale; è infatti assurdo il concepire in un moltiplice il movimento dell'unità di questo moltiplice (1).

(1) La differenza tra le due ipotesi (anima-*ente*, anima-*atto*) è infinita, o nulla, secondo quello che s'intende per *realtà* dell'anima. È infinita, se per realtà s'intende il semplice *essere* senza l'*avvenimento* (Herbart); è nulla, se s'intende l'avvenimento, cioè l'attività o attualità (Hegel). Per Herbart stesso l'anima come semplicemente *ente* non è attiva, non rappresentativa, non attuale; è attuale in quanto insieme col corpo, cioè in quanto *atto*. E perciò, come semplice ente, non è davvero anima, ma qualcosa di astratto, come ogni altro ente. Per Rosmini (sintesismo) l'anima non è anima (sensitiva o intellettiva) se non unita originalmente e immanentemente a qualcos'altro; o al corpo o all'ente possibile o ideale: la sua realtà è essenzialmente *sintetica*. E sintesi è *atto*, non semplice *essere*.

Ritornando a Locke,— da cui mi sono allontanato soltanto in apparenza, e che è uno de' precursori di Kant, almeno quanto Hume, — non posso fare a meno di riprodurre qui la bella imagine, con cui il Drobisch (1) rappresenta l'animo come è concepito dal filosofo inglese. L'animo per Locke, dice Drobisch, è come una sfera, sulla cui superficie, esterna e interna, originariamente non è scritto nulla. Gli stimoli esterni prima, e le operazioni stesse dell'animo poi, — e in *capite libri* la sensazione, — impressionano, quelli la superficie esterna, queste la interna; e in questa scrittura consiste la coscienza. La coscienza è questa superficie scritta, e non ha luogo senza impressioni; e perciò l'animo è detto a principio *tabula rasa.* Ma *tabula rasa* solo alla superficie, cioè in quanto coscienza; la coscienza *nasce.* Ma, oltre la superficie, vi ha di dentro il nocciolo o centro della sfera, e questo sono le potenze naturali, costitutive, proprie dell' animo; e perciò l' animo intero (nocciolo e superficie) non è *tabula rasa.* Il nocciolo, — e la stessa superficie, — già ci è prima delle impressioni (e quindi della coscienza), e non nasce dalle impressioni; anzi senza di esso le impressioni come sensazioni non sarebbero possibili.

È stato detto che Galluppi fu in Italia il restauratore o riformatore della filosofia dell'esperienza: colui che al prevalente sensismo di Condillac sostituì il vero, reale e ragionevole empirismo; Mamiani stesso, quando non era e non sentiva il bisogno di esser platonico, era più o meno galluppiano, cioè filosofo dell'esperienza anche lui. Ebbene, leggendo Locke, non vi pare di leggere Galluppi? Anche Galluppi dice *duplice* sensibilità (superficie), esterna e interna, nella quale consiste la coscienza in generale. e che non è possibile senza le impressioni; e ciò che più importa, queste potenze non nascono dagli stimoli, nè l'una dall'altra; come la concavità non nasce dalla convessità, e viceversa.— È vero che Galluppi attribuisce alla sensibilità la perce-

(1) *Zeitschrift* cit., l. cit.

zione immediata del *me* e del *fuor di me* come *sostanze*; ma questa sua capitale differenza da Locke non impedisce punto di riconoscere la identità delle due dottrine da me brevemente accennate: e oltre a ciò si può discutere, se il supposto galluppiano sia conforme alle ragioni della filosofia dell'esperienza; se sia un progresso sul lockismo, o un regresso; se sia un prodotto della schietta riflessione filosofica o una nuda riproduzione della coscienza volgare, senza critica; se il concetto di sostanza, implicato nella prima e immediata coscienza, non richieda una costruzione di questa coscienza diversa da quella che può dare l'empirismo, p. e. una sintesi *a priori* come la kantiana, e poco dissimile da quella ammessa da Galluppi stesso in una delle sue *Lettere filosofiche*, come anteriore ad ogni sintesi e analisi propriamente dette (1).

Anche Galluppi considera come originarie o innate, e non acquisite, le altre attitudini elementari dell'animo, cioè l'analisi, la sintesi, il desiderio, il volere; le quali smaltiscono e lavorano i dati sensitivi e così costruiscono l'*edifizio* della cognizione e formano *le idee essenziali all' umano intendimento* (*Me*,. *corpo proprio*, *corpi esterni*; e tutte le altre che *l'azione feconda della meditazione* può sviluppare da queste tre; cioè, *sostanza*, *unità* nella sua triplice forma metafisica, sintetica e fisica, *tempo* e *spazio*, *causa efficiente* etc.). E questo un nucleo abbastanza ricco, sebbene sia un' attività meramente formativa o formale; giacchè tutta la materia o contenuto di queste idee appartiene alla superficie (alla coscienza), impressionata dagli stimoli esterni e interni. Ma l'intimità dell'animo o la ricchezza del nucleo non finisce qui: vi sono alcune idee, le quali, — sebbene presuppongano, come tutte le altre, l'esperienza (il senso esterno e interno), — non derivano punto dall'esperienza, e tali sono p. e. quelle d' *identità e diversità*. Queste provengono dall' *attività sintetica* (dal *fondo stesso*)

(1) *Lett. 8ª*.

dell'animo, e perciò sono *soggettive* nell'*origine* (e nel valore); e nondimeno sono *condizioni del generaleggiare comparativo ed elementi della esperienza comparata.* Galluppi ammette, almeno in parte, il principio kantiano, che tutte le nostre cognizioni cominciano coll'esperienza, ma non tutte derivano da essa; e se la vera e concreta esperienza è essenzialmente generale e comparata, ognun vede l'importanza di questa ammissione. Se Galluppi avesse analizzato meglio ciò che egli chiama i *sentimenti* primitivi del *me modificato* e del *fuor di me modificato,* da' quali dice di ricavare poi per analisi e sintesi tutte le idee *essenziali* all'*umano intendimento* (me, fuor di me, unità, sostanza, causa, etc.); se avesse osservato che questi sentimenti non sono mere sensazioni, ma prodotti o formazioni inconsapevoli e immediate dell'attività (sintetica) dell'animo stimolato dalle sensazioni; se si fosse ricordato di quella tal sintesi, che è la *prima epoca* nel sapere umano (la *quale forma gli oggetti della esperienza e compone il gran libro della natura* e con cui lo *spirito pone un di fuori, forma de' corpi esterni e se ne forma uno proprio, che lega cogli altri*); e che solo nella *seconda epoca in cui l'analisi è la prima azione dello spirito,* questo *rivede la sua propria opera,* e che non solo questa analisi e la sintesi posteriore, ma la stessa sintesi primitiva e fondamentale è atto non sensitivo ma *intellettivo*: se Galluppi, dico, avesse atteso bene a tutto questo, avrebbe dovuto estendere la soggettività dell'*origine* (se non del *valore*) a tutte le idee *essenziali,* oltre quelle di *identità e diversità,* e perciò arricchito molto di più il nucleo lockiano dell'animo. È vero che Galluppi ricava da' *sentimenti* le *idee*; ma questa derivazione è una semplice trasformazione, giacchè le idee come contenuto o materia sono già nei sentimenti. E come ci sono, e chi ce le ha messe? Lo spirito come sensazione? Lo stimolo? Non pare che Galluppi abbia pensato

così. Ce le ha messe lo spirito nella prima epoca, cioè come attività sintetica originaria (1).

Ora di questo nucleo, che non si forma dalla superficie e molto meno dal di fuori e senza di cui è impossibile la superficie e lo stesso di fuori (come *extra*, se non come *praeter nos*), Kant fece dopo Locke e prima di Galluppi, il sistema originario e organico dell' intelletto umano come possibilità dell'esperienza, e fondò così la vera filosofia sperimentale: e questa è la sua immortale gloria. Alcuni ora chiamano Kant codino! Certo egli il codino l' aveva, ma nella parrucca, non nel cervello; al contrario de' moderni filosofi progressisti, i quali abolirono la parrucca, ma, negando ogni intimità, e, diciamolo pure, soggettività della cognizione, conservano gelosamente dentro il loro animo tanto di coda! — Coloro che, specialmente in Italia, hanno criticato e criticano Kant (se lo criticano), non si sono accorti di tre cose:

1. che la cognizione, se non è punto *soggettiva*, cioè prodotta dall'attività originaria e determinata dell'animo, è impossibile.

2. che l'essere soggettiva essenzialmente non vuol dire che non sia punto oggettiva; giacchè gli oggetti, come formazioni proprie e direi quasi naturali dell'animo, non sono mere e accidentali *apparenze*, lustre, allucinazioni, ma *fenomeni* sodi e reali; e, da capo, se non sono fenomeni, non sono nè possono essere punto oggetti. L'errore consiste nel credere che la soggettività escluda affatto l' oggettività, e viceversa; e fatta l'esclusione non ci è modo, ripeto, di risolvere il problema della cognizione. Galluppi dice: le idee di identità e diversità sono soggettive nell'*origine* e nel *va-*

(1) Pe' luoghi di Galluppi, la più parte citati in corsivo, v. *Elementi di filosofia*, specialmente la *Psicologia* e l'*Ideologia*, e la *Lettera* 8ª. [Il luogo della *Lett.* 8ª nel quale vengono distinte dal Galluppi le due epoche del sapere umano accennate qui sopra dallo Spaventa, " destava *in questo* tanto entusiasmo ", al dire di un suo fido discepolo: SEB. MATURI, *Princ. di Filos.*, Napoli, 1897-8, p. 179. Ed.]

*lore*. Perchè anche nel valore? Perchè sono tali nell' origine. Al contrario le idee di unità, sostanza, causa, etc.; le quali sono oggettive nel valore, e non possono essere soggettive nell'origine, perchè sarebbero tali anche nel valore. Galluppi intende qui la soggettività in significato ristretto: le idee di identità e diversità sono soggettive, perchè sebbene nascano *dopo* i *sentimenti*, non derivano dai sentimenti, ma dal fondo stesso dell'animo; non nascendo dai sentimenti, non possono avere oggettività di sorta; e quelle di unità, sostanza, etc. sono oggettive, perchè nascono dopo i sentimenti e *dai* sentimenti. Ma, daccapo, come nascono i sentimenti, ne' quali sono contenute, almeno come materia (pura materia), tali idee; le quali poi diventano nella riflessione posteriore vere idee, cioè *concetti*? La risposta è già stata data: nascono per la sintesi e dalla sintesi primitiva; sono formazioni dello spirito nella prima epoca, tutta inconsapevole e sintetica. Questa origine è dunque anche soggettiva. Ciò che si può concedere a Galluppi è solo la distinzione tra soggettività primaria, diciamo così, e secondaria: quella costituisce i sentimenti, questa è posteriore, e, stimolata da essi, produce ciò che non è contenuto in essi, e perciò, secondo Galluppi, non è oggettivo (1).— La soggettività della sintesi primitiva vuol dire che non vi ha oggettività senza soggettività. E questo è il gran significato della dottrina kantiana.

3. che le idee o gli elementi ideali contenuti ne' sentimenti non sono veramente idee o concetti, e pure sono qualcosa, non sono il niente; e tanto sono qualcosa, che senza di essi non ci sarebbero i sentimenti, non gli oggetti: nulla. E cosa sono? La risposta data da Kant non è facile a intendere: ma io credo che non ce ne possa essere un'al-

(1) Intorno a questo punto vedi le osservazioni del FIORENTINO, *Filos. Contemporanea in Italia*, p. 194 e 95, e ciò che se ne dirà più largamente nel capitolo sul Galluppi del nostro libro di prossima pubblicazione: *Dal Genovesi al Galluppi* [Ed.].

tra che differisca essenzialmente dalla sua, per le ragioni che ho dette e che ripeterò brevemente tra poco.

Egli dice (1): « La Critica non ammette rappresentazioni *innate*, ma le considera tutte, siano intuizioni o siano concetti, come *acquisite*. Ma vi ha anche una acquisizione originaria (come dicono gli scrittori di diritto naturale), e vale a dire di ciò che prima non esisteva e quindi prima di questa azione non apparteneva a nessuna cosa. Tali sono per la Critica in primo luogo la forma delle cose nello spazio e nel tempo, e in secondo luogo l'unità sintetica del moltiplice nei concetti; giacchè la nostra potenza conoscitiva non ricava nè l'una nè l'altra dagli oggetti, come se fossero in sè stesse date in quelli, anzi le reca in atto da sè stessa *a priori*. Ora deve esservi per ciò nel soggetto un *principio* » (*Grund*: *il nucleo* di Locke, il *proprio fondo* di Galluppi) « che renda possibili queste due cose: cioè che le rappresentazioni pensate nascano così e non altrimenti, e che siano riferite ad oggetti che ancora non sono dati; e questo principio è *innato* »... « Il principio della possibilità della intuizione sensibile non è nè *limite* della potenza conoscitiva, nè *imagine* » (come, dubitando, avea male interpetrato Eberhard, a cui Kant replica qui) (2); « è semplicemente una propria ricettività dell'animo, consistente nell'avere, se impressionato da qualcosa (nella sensazione), una rappresentazione in conformità della soggettiva qualità sua. Solo questo primo formal principio p. e. della possibilità di una intuizione dello spazio è innato, non la rappresentazione stessa dello spazio. Perchè fa d'uopo sempre di impressioni per eccitare da prima la potenza conoscitiva alla rappresentazione di un oggetto (la quale in ogni caso è una propria azione sua). Così scaturisce la formale *intuizione*, che si chiama spazio, come rappresentazione originariamente acquisita (la forma di oggetti esterni in ge-

(1) *Opp.* Ediz. Rosen. I, p. 445-6.
(2) L. c. p. 445.

nerale), il cui principio nondimeno (come nuda ricettività) è innato, e la cui cognizione precede di già al *concetto* determinato di cose, che sono conformi a questa forma; l'acquisizione di queste ultime è *acquisitio derivativa*, in quanto presuppone già universali concetti trascendentali intellettivi, che del pari *non* sono *innati*, anzi acquisiti, ma la cui *acquisizione*, come quella dello spazio, è del pari *originaria* e non presuppone niente altro d'innato, che le soggettive condizioni della spontaneità del pensiero (conformità coll'unità dell' appercezione). Di questo significato del principio della possibilità di una pura intuizione sensibile nessuno può dubitare, se non colui che abbia sfogliato in fretta la Critica coll'aiuto di un vocabolario, invece di meditarla maturamente ».

Anche in Italia Kant ebbe in generale questo destino da alcuni nostri gran pensatori; quanto a Rosmini ne diedi le prove parecchi anni fa (1), e anche oggi Mamiani e i suoi non cessano di esclamare, come ho già notato, che Kant costruisce l'esperienza con concetti universali innati e colle innate rappresentazioni di spazio e tempo. Non parlo dei gregarii di altra specie e scuola, i quali qualche volta assumono la divisa di generali nelle guerricciuole filosofiche. Segno dei tempi: si sfoglia, non si medita. Mi ricordo di un pubblicista — così si chiamano oggigiorno i giornalisti — il quale per appoggiare il positivismo, invocava l' autorità di Kant, ripetendo il titolo datogli da altri di gran *filosofo dell' esperienza*, cioè, diceva lui per conto proprio, *dell'empirismo*, e suggellava la mirabile scoperta col dargli per discepolo Hume; nello stesso modo che un altro pochi anni prima, per rinforzare l'*ontologismo* di Vico, gli dava per

---

(1) *Kant e Rosmini*, Torino 1860. [Curioso destino quello di questa memoria, che fu sempre citata dagli altri e questa volta, si vede, anche dall'autore con un titolo che non le appartiene; il suo essendo solo: *La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana*. Vedi sopra pag. 1. Ed.].

scolare Giordano Bruno. Per la gran congerie di libri che spaccia il mercato e per la fretta d'imparare le novità, oggi non solo si storpiano le dottrine, ma si guasta anche lo stato civile de' filosofi.

Ho detto che la risposta di Kant non è facile a intendere; e infatti Drobisch stesso, che la riferisce per provar l'accordo di Locke e Kant nel non ammettere delle rappresentazioni innate e nel non negare con tutto ciò qualcosa d'innato — appone un punto interrogativo alla frase: *acquisizione originaria di ciò che prima non esisteva,* e chiama questa acquisizione un concetto oscurissimo; e osserva ancora, che invano si domanda, in qual modo le nude condizioni soggettive della ricettività e della spontaneità siano capaci di acquistare la moltiplicità delle forme della intuizione e dei concetti dell'intelletto (1). Ma ciò che è oscuro (e non ci è bisogno di dire che oscuro non è sinonimo di falso), col progresso della speculazione può diventar chiaro. E ciò fece, o tentò di fare almeno in parte Fichte, rispetto a Kant. Drobisch stesso lo dice. Per me, è certo che colla semplice *acquisitio derivativa*, per usare il linguaggio kantiano, non si riesce a nulla, e che, senza l'originaria o qualcosa di simile, la cognizione non s'intende. Invece di chiarire ciò che è oscuro a principio, e continuare l'opera di Fichte e degli altri filosofi posteriori del ciclo idealistico kantiano, la *nova* filosofia ha messo da parte ogni cosa, ed è ritornata alla *tabula rasa* o quasi (superficie e nucleo), al caso, al caos del così detto mondo esterno, il quale solo, secondo essa, forma l'ordine nell'interno animo, anzi forma l'animo stesso. Fatica vana! e se riesce, ciò accade perchè si presuppone almeno come principio l'ordine stesso che si vuol derivare. Questa vanità e questa *petitio principii* prova maggiormente che Kant è nel vero. Ripeto, se è oscuro, si chiarisca; ma non si rigetti. A che è riuscito lo stesso Herbart, di cui Drobisch è uno dei più illustri se-

(1) L. c. p. 7.

guaci? Egli, sebbene ammetta la soggettività della materia sensitiva (qualità seconde), rovescia il principio kantiano della vera soggettività (quella delle *forme*), facendole in quanto *ordine* derivare dalla *res*, dagli oggetti per eccellenza, da' così detti *reali*. La sua metafisica è un realismo *a priori*, e perciò idealismo, e piena di soggettive escogitazioni.

In verità, confesso di non capire l'interrogativo o ammirativo di Drobisch; o per dir meglio, l'intendo solo dal punto di vista herbartiano, e se non ammetto questo punto di vista, non l'intendo più. Certo, il dire—io acquisto una cosa che prima dell'acquisizione non esiste,—è una scempiaggine, se per *non esistenza* si vuol significare che la cosa non ci è punto, in nessun modo, comunque si consideri. Ma non è questo il caso. Qui al contrario la cosa esiste come *oggetto* della coscienza meramente teoretica, e determinata così e così come oggetto di questa coscienza; ma non essendo ancora acquisita da alcuno come si sia, — non essendo ancora oggetto della coscienza pratica, giuridica, o etica che sia, — non ha punto questo modo di esistenza; e cioè, praticamente, giuridicamente, eticamente non esiste affatto; non ha il carattere o la nota *personale* di mio, di tuo, di alcuno. Esiste, — nasce con questa nota *personale*,— nell'atto stesso dell'acquisizione: acquistarla e farla esistere così, è tutt'uno. — In questo esempio sono da rilevare tre punti: la cosa acquisita, l'atto dell'acquisizione, e il *libero volere*, che è il principio stesso dell'acquisizione. Stimolato dalla esistenza della cosa (non solo in quanto oggetto della coscienza teoretica, ma in quanto *appetibile*; e l'appetibilità non è senza l'attività pratica in generale), il libero volere *produce* nell'atto dell'acquisizione una forma *nova*, che non era prima nella cosa, e per cui la cosa è ora quella che è: *mia*, *tua*, *di altri*; ha un carattere, di cui prima era priva, si chiami questo carattere come si voglia: pratico, giuridico, etc., purchè si riconosca come qualcosa di novo. Ora si può impugnare questa teorica come dottrina

del diritto naturale; ma come esempio per chiarire la teorica kantiana della cognizione essa ha un gran valore; e può darsi che il concetto che informa questa, se è giusto e legittimo, giustifichi e legittimi anche quella.

Il pensiero chiaro di Kant a me par questo: — L'animo (come potenza conoscitiva) non ha la rappresentazione di un oggetto, se non è stimolato e impressionato; ma la impressione (e molto meno lo stimolo) non è la rappresentazione; non la costituisce come tale. La rappresentazione è invece un *atto* dell'animo: un *atto suo proprio*. E che vuol dire, che è *atto* e *atto suo proprio?* Vuol dire che, se di certo non avviene senza lo stimolo e la impressione, non ha per principio nè l'uno nè l'altra (i quali sono semplici occasioni), ma l'animo stesso, e consiste nella potenza sua ed è l'energia sua. Ed è atto suo, suo *proprio*, in quanto è *conforme alla soggettiva* QUALITÀ *sua* (direi: alla natura o entità sua soggettiva: a ciò che esso è in sè, come animo conoscitivo), cioè alle *condizioni soggettive* della sua attività conoscitiva o rappresentativa di oggetti. Queste condizioni sono di due specie, alle quali corrispondono due specie di *atti* o *funzioni*: le condizioni della *ricettività* o il principio formale della possibilità d'una rappresentazione *spaziale* e *temporale*, e le condizioni (condizione unica) della *spontaneità* o il principio della possibilità d'una rappresentazione di un oggetto, cioè *l'unità dell'appercezione*: e quindi da un lato le due *formali intuizioni*, che sono lo spazio e il tempo, e dall'altro i *concetti* trascendentali o le categorie. Quelle sono funzioni ricettive (sensitive), queste *unitive* (e *distintive* insieme), e perciò *oggettive* (intellettive, cogitative). E invero, non basta ricevere e raccogliere immediatamente la impressione (che è sempre un *molto*), ma bisogna *unirla* nell'unità dell'appercezione. Senza questa duplice funzione non è possibile l'oggetto; il quale se lo *forma* l'animo, e non gli è dato bell'e formato da fuori. La prima funzione è la formazione iniziale; la seconda, la finale: senza di quella l'oggetto non è *reale*, senza di que-

sta non è punto *oggetto*. L'*oggettivazione* (la formazione finale dell'oggetto) è la prima funzione del pensiero (1).

In questa dottrina, come nella giuridica, sono da notare tre concetti essenziali, oltre quello dello stimolo: cioè il principio formale (l'animo come potenza conoscitiva o rappresentativa) l'atto o la funzione (*actus*: le forme della intuizione e del pensiero) e il fatto (*actum*: il rappresentato). Per Kant il primo è innato, non acquisito affatto; e in verità non risulta dagli stimoli e non dipende, in quanto animo, punto da essi, e come soggetto delle impressioni è presupposto dalle impressioni stesse. Il terzo è l'*acquisitio derivativa*; dato il principio da una parte e lo stimolo e la impressione dall'altra, il risultato, — cioè l'acquisto della rappresentazione, — è indubitato, quale che sia la sua genesi. Il secondo è *l'acquisitio originaria*; e qui cade la gran difficoltà, e sia pure l'oscurità, e finchè la difficoltà non è sciolta o non è diradata l'oscurità, la genesi stessa non s'intende. Questa difficoltà o oscurità a me par duplice: l'una si potrebbe dire generica, l'altra specifica; e io credo questa distinzione della massima importanza. *Generica*: come si può acquistare ciò che non esiste? *Specifica*: come si può acquistare del pari, — cioè originariamente, — precisamente queste tali cose o forme e non altre (spazio, tempo, categorie); le quali non esistono, in quanto non vi ha nulla negli stimoli e quindi nelle impressioni che ad esse corrisponda? (e in questa non corrispondenza consiste la soggettività pura kantiana, che deve esser distinta da quella propria delle qualità seconde: le quali se non altro sono simbolo o segno degli stimoli).

E quanto alla generica: Il segreto dell'*acquisitio originaria* è quello stesso dell'*atto* in generale. L'atto, se non è nuda impressione o passione trasferita o prodotta dallo stimolo nell'animo, è propriamente acquisto di ciò che pri-

---

(1) Cfr. anche F. Tocco, *L'analitica trascendentale e i suoi recenti espositori*, nella *Filosofia delle Scuole ital.*, (1879) XXI [Ed.].

ma non esiste. L'animo, stimolato dalla impressione, *produce*, *funziona*, *agisce*; e questa sua funzione o produzione è il suo acquisto. Il quale *è*, in quanto è produzione dell'animo; perciò, chiamandolo acquisto (qualcosa di nuovo), è acquisto di ciò che non ci era punto prima di essere acquistato (Herbart direbbe: l'anima, perturbata dagli stimoli, reagisce e conserva sè stessa *tale quale è*; si conserva nella *qualità* sua; e questa conservazione *è atto suo proprio*; cioè qualcosa di nuovo che in essa *avviene*). Per intendere bene la cosa bisogna distinguere nell'*avvenimento* materia e forma (di questa distinzione non si può far senza): vale a dire, ciò che, sebbene non sia copia o imagine dello stimolo (sia soggettivo), corrisponde in qualche modo ad esso, in quanto muta come esso muta e quindi è segno o simbolo di esso; e ciò che, come ho detto, non è nè anche segno e non muta punto, come non muta la *qualità* dell'animo, ed esprime e rafferma appunto questa come essa è, cioè l'atto *conservativo*.— Gli stessi Herbartiani fanno o sono costretti a fare questa distinzione. L'anima, reagendo e conservandosi come quella che è, deve dare allo *stato* suo la qualità sua; la forma o essenza sua; altrimenti, non si conserverebbe, ma muterebbe. Muterebbe di qualità, se lo stato (la rappresentazione) non fosse *conforme*, come si esprime Kant, *alla qualità soggettiva* dell'anima. Quindi due cose nella rappresentazione: l'atto del *rappresentare* e la materia del *rappresentato*.—

La difficoltà o oscurità specifica concerne tre punti: 1.° la divisione dell'attività conoscitiva in due potenze; e quindi forma d'*intuizione* e forma di *concetto*; 2.° la distinzione della forma d'intuizione in due: spazio e tempo; 3.° la *moltiplicità* delle forme di concetto: le categorie. Tutti questi punti dovrebbero essere dedotti,—e perciò provati,—dal *principio* stesso, che è l'animo come *soggettività pura*. Ora Kant non risolve la prima quistione; anzi non se la propone nè meno: e si limita a notare che le due potenze sono come due stipiti, che *forse* hanno origine da una comune ma a-

noi ignota radice (1). E se nè la deduzione dello spazio e del tempo, nè quella delle categorie sono la vera soluzione delle due altre quistioni, ciò non vuol dire — ripeto — che si sia sbagliato strada, o che quella additata da Kant sia senza uscita; anzi per me lo sbaglio sta nell'averla lasciata del tutto, dopo i prodigiosi sistemi di Fichte, Schelling ed Hegel; e di aver buttato via, come si suol dire, il bagno con tutto il bambino. Nè Kant l'ha additata soltanto, ma l'ha anche un po' spianata, segnando in essa larghe, profonde, incancellabili tracce. Basta per tutte il concetto dell'unità dell'appercezione o dell'unità sintetica originaria; quello della soggettività; quello del fenomeno; e quello della intimità della stessa potenza ricettiva; e io credo che la stessa deduzione delle categorie, come primo passo nella ricerca, — come *filo conduttore di scoperta*, – non meriti tutto quel discredito in cui è caduta: giacchè, se rappresentare, che in principio è intuire, in fin di conto è pensare, e pensare è giudicare, non è cosa strana che le forme del pensare si rintraccino in quelle del giudizio. Il torto, — davvero capitale – è di avere ammesse queste e quindi quelle, senza dedurle dall'unità dell'appercezione.

Ho dichiarato più su di non capire l'interrogativo o ammirativo di Drobisch, se non dal punto di vista herbartiano. Ora dopo le cose esposte, devo limitare anche di più questa condizione, e dire riassumendole che l'Herbartismo non ha poi tanta ragione di opporsi al soggettivismo kantiano. Herbart dice: atto conservativo, e quest'atto è rappresentazione. Ora cosa si richiede, perchè quest'atto abbia luogo e sia rappresentazione? Basta il semplice *stato*? la *materia* della rappresentazione? il simbolo o segno dello stimolo? Non dico il *rappresentato* (l'*actum*), giacchè questo è più che la nuda materia: è già *formato*. Per l'*actus*, — e l'*actus* rappresentativo, — si richiede che la materia, il *molto* (l'impressione, che poi diventa sensitiva), sia *unito*,

(1) *Opp*, II, p. 28.

prima in modo che diventi *continuo* (spazio e tempo) (1), e poi in modo che diventi *oggetto* (*rappresentato*) · e quest'ultimo modo è il *pensare* (2). *Unire* il molto è il vero atto conservativo (di sè) dell'anima, giacchè l'anima è l'*Uno*, e ciò che la perturba è il *molto*. Sia come si sia, quest'atto è impossibile senza condizioni soggettive (e il soggetto è ciò che conserva sè), e le condizioni soggettive dell'atto conservativo, in quanto rappresentativo, sono quelle della ricettività e spontaneità kantiana (spazio, tempo e concetti). — Per me non è senza importanza il vedere, che Lotze e Lazarus, le cui attinenze colla scuola herbartiana son note, riconoscono più o meno questo apriorismo (3); cioè l'unità sintetica dell'anima. Se opposto all'anima non vi fosse che un solo *reale*, semplice e inalterabile com'essa, questa unità non sarebbe necessaria alla conservazione dell'anima. Ma stante la moltitudine dei *reali* e quindi degli *stati*, il solo meccanismo di questi stati come rappresentazioni o elementi di rappresentazioni, operanti l'uno sull'altro, come forze indipendenti dall'anima, è insufficiente a mantenerla tale *quale* essa è, senza l'energia, cioè l'unità sintetica dell'anima stessa.

Da tutte queste considerazioni a me pare che risulti incontrastabile la entità e *costituzione* (e si dica pure organismo) e, eccitata dagli stimoli, la *funzionalità* del pari originaria dell'animo come principio rappresentativo. Questa dottrina, mentre limita da una parte le pretese dell'empirismo, che tutto deriva dal di fuori e inconsapevolmente dommatizza, non ispiegando o dando un significato arbitrario alla fenomenalità delle cose, dall'altra parte taglia dalla

---

(1) V. sopra a proposito della dottrina di Rosmini pag. 86 seg.

(2) V. Lotze, *Logica*, lib. I, Cap. 1. A. [parte I. del *System der Philosophie*, Leipzig, 1874. Ed.]

(3) Lotze, *Microc.*, [2ª ed., Leipzig, 1869-72] Lib. II, cap. 2 e 4. Lazarus, *La Vita dell'anima* II, [2ª ediz., Berlin, Dümmler, 1878] pp. 34, 38, 39, 297.

radice il materialismo, il quale pone come principio di ogni cosa il *fenomeno,* senza avvedersene; e neanco l'*intero* fenomeno, ma un *lato* solo di esso, l'*oggettivo*, considerandolo come l'assoluto *reale.* L'errore, e diciamo pure, la vana impresa del materialismo (e del sensualismo) è stato sempre il voler derivare dall'oggettivo il soggettivo, p. e. la sensazione dagli stimoli o da altre cause estrinseche: stimoli e cause estrinseche tali quali sono, in quanto *sentiti* o *pensati* (Kant direbbe: non come sono in sè, ma in quanto appariscono a noi). Ora ciò equivale a derivare la sensazione dalla sensazione stessa, il pensiero dallo stesso pensiero: un *idem per idem.* La derivazione sarebbe reale, se l'oggettivo fosse tale in quanto nè sentito nè pensato. E qui vi voglio. Di certo la materia come tale non ha questa specie (imaginaria) di oggettività; o almeno come nè sentita nè pensata (nè sensibile nè pensabile) non è più materia. Cos' è? Il materialismo non lo dice nè lo può dire.

Questo lato debole de' materialisti (il quale risulta dalla critica kantiana) non isfuggì all' acume di Rosmini. Rosmini distingue tre corpi (tre maniere di considerare il corpo nostro): 1° corpo extra-soggettivo-*reale*; 2° corpo extra-soggettivo-*fenomenale* (volgare, anatomico); 3° corpo *soggettivo.* Il primo è una forza che modifica l'anima dando a lei le sensazioni estese (come principio sensifero) e che modifica altresì le altre forze atte a modificar l'anima (1).

(1) Sebbene l'anima non sia senziente, cioè per l'appunto *anima* che in quanto originariamente unita al principio sensifero (Il sintetismo rosminiano). A questa dottrina importantissima del Rosmini lo Spav. consacrò parecchie lezioni di un suo corso universitario di *Antropologia,* l'anno 1863-64, per provare che il concetto della semplicità dell'anima come energia, e non già come immobile puntualità, come lo stesso processo della sensazione, che semplifica ed unizza e idealizza il molteplice corporeo " non è — egli diceva, — una mia invenzione, nè una invenzione di coloro che sono tenuti per i diavoli della filosofia ", poichè " in fondo in fondo è quello stesso del Rosmini ". Da Lezioni inedite. Ed ] Sulla distinzione de' tre corpi V. *Antrop.* 2. ediz. pag. 145 e seg.

Il secondo è questa stessa forza, non considerata nella sua azione immediata sull'anima, ma nella sua azione mediata, e di più munita delle così dette qualità seconde; poichè, in quanto il corpo agisce immediatamente sull'anima, non può essere oggetto dell'anatomia nè de' sensi esteriori. E queste qualità non appartengono a questa forza, perchè sono mere sensazioni (1). Il terzo è l'estensione da noi sentita soggettivamente, cioè la estensione che si presenta all'anima nei nostri sentimenti: l'estensione soggettiva in cui termina il sentimento. Quando si va a vedere, il corpo così — il corpo puro, — è lo stesso spazio *innato* e *illimitato, vuoto di ogni sentimento materiale* (2), cioè il termine del sentimento fondamentale, e, sebbene distinto da esso, pur questo stesso sentimento. Ciò che si è detto commercio tra anima e corpo, non è tra l'anima e il corpo anatomico (come si crede di ordinario) e molto meno il soggettivo, ma tra l'anima e il corpo extra-soggettivo reale, e si riduce a una semplice relazione *causale* fra due esseri (3); la relazione invece tra l'anima e il corpo anatomico (e quindi soggettivo) è puro *parallelismo*. Il materialismo crede che il corpo reale sia il corpo anatomico; di cui al contrario Rosmini dice: che

---

(1) " Quanto poi alle qualità seconde....., possiamo ritenere questa forza vestita di tali qualità, non perchè ad essa appartengono, ma perchè in essa si deve pur contenere qualche elemento causale di questa *pretesa* qualità: sicchè dicendo un corpo bianco, non intendiamo noi di attribuire ad esso la bianchezza, che è una sensazione, ma una virtù *concorrente* a produrre la bianchezza in noi, date certe condizioni, e intendiamo di prendere la bianchezza come il *segno* di quella qualsivoglia qualità ".

In Germania si è fatto gran rumore della frase di Helmholtz: la sensazione è *simbolo* del mondo esteriore. V. VOLKMANN, *Lehrbuch der Psychol.*, T. I, p. 229.— Segno e simbolo qui sono come zuppa e pan bagnato; se pure non si voglia dire che segno sia un' espressione *teologica*, e non *scientifica*. Il fatto è che Helmholtz stesso dice: *segno*; V. *I fatti nella percezione*, 2ª ediz., p. 12, 13.

(2) 131, 132.

(3) 160.

non esiste nell'anima, se non come un *aggregato di sue sensazioni superficiali*, le quali a lei compongono e vestono mirabilmente il corpo; e che non preesiste alle sensazioni figurative, di maniera che l'anima ponga le sensazioni nelle varie parti del corpo, ma che invece le varie parti di un tal corpo sono per l'anima le stessse parti delle sensazioni, e l'estensione di cui è dotato un tal corpo, è la stessa identica estensione delle sensazioni dell'anima (1). Il corpo anatomico dunque, — sebbene sia detto extra-soggettivo, — in quanto non reale ma *fenomenale*, è *soggettivo*. È vero che Rosmini fa consistere questa soggettività soltanto nella veste formata dalle qualità seconde, che son mere sensazioni; ma, — in quanto che così vestito esso presuppone il corpo meramente soggettivo, — la sua soggettività si fonda anche nella estensione, che è quello. Rosmini attribuisce al corpo soggettivo e all'extra-soggettivo in generale la medesima estensione (per lo più, almeno) (2). Però nota, che non si possa argomentare dall'estensione del sentimento fondamentale all'estensione del corpo extra-soggettivo reale (3). La estensione dunque appartiene in proprio al corpo soggettivo e all'extra-soggettivo fenomenale, a questo in quanto a quello. E perciò, — giacchè l'estensione è termine del sentimento e non fuori del sentimento, — l'*extra* rosminiano ha due sensi, precisamente come in Kant: quello dell'*extra nos* e quello del *praeter nos* (4). Lo spazio non è fuori di noi, e tutto ciò che è nello spazio e in noi, non *praeter nos*, sebbene *extra nos*. È *praeter nos* ciò che non è nello spazio come termine del sentimento, — e non è noi.

Non ignoro che il materialismo, vinto dalla critica kantiana, non si arrende; anzi interpretando a modo suo, e torcendo a suo profitto, il risultato di questa Critica, brucia

---

(1) 131-2.
(2) 145.
(3) 146-7.
(4) Cfr. Kant, *Opp.*, II, 298-9.

l'ultima sua cartuccia: il *movimento*. È vero, esso dice, che tutto è per noi fenomeno, e il *sostrato* del fenomeno, — la cosa in sè, — è per noi inconoscibile; ma ciò che è certo è questo: che ogni fenomeno (sia fisico, sia psichico) è di un medesimo genere: è *movimento*. Ora chi dice movimento, dice sostrato materiale, sebbene non si possa dir cosa sia in sè la materia. — Ma è poi vero che il fenomeno psichico sia movimento? Il nuovo materialismo tende a negare non solo la *dualità* de' *sostrati*, ma quella de' *fenomeni*, sforzandosi di ridurre l'un fenomeno all'altro; e sebbene dica di non conoscere il sostrato comune, pure, — adoperando come faceva prima di Kant, — eleva a sostrato uno de' due, il fenomeno fisico, giacchè *materia* per lui, — sebbene, ripeto, ignota, — significa *estensione*, spazio etc. La dualità de' fenomeni, se non dà diritto a supporre la dualità de' sostrati, vieta di concludere a un unico sostrato, che sia uno di essi in quanto opposti. Bisognava dunque negare quella dualità. Ma, ripeto, è legittima questa negazione? (1) Una delle ragioni principali del novo materialismo è l'esistenza del *tempo* detto *psicologico*. Tempo, dice, *dunque* movimento, *e* ogni atto psichico è movimento. Chi vuol vedere quali presupposti, anche *metafisici*, contiene questo *dunque*, e questo *e*, legga la pag. 212 della Memoria di Herzen sull'*Attività psichica* (2) Quanto meno dommatico e più sincero pensatore è p. e. il Lewes, il quale, ammettendo l'unità di sostrato e insieme la dualità de' fenomeni (fisi e psiche), inseparabili ma paralleli, tali che l'uno non opera causalmente sull'altro, riesce a un concetto simile a quello della sostanza spinoziana. *Uno essere e una radice*, diceva Bruno; e due attributi. Se si possa denominare quest'Uno senza ricadere

(1) Contro questo monismo materialistico tornò l'A. nell' *Esame di un'obbiez. di Teichmüller alla dialettica di Hegel*, Nap. 1883, pp. 5-6; estr. dal vol. XVIII degli *Atti* dell'Acc. di scienze morali e politiche. [Ed.]

(2) *Cosmo*, ed. Krause, 1879, fasc. 9.

in uno de' due attributi, è un'altra quistione. Il certo è che dall'attributo fisico non si può procedere, perchè da questo non si spiega l'altro. E giacchè questo, come rappresentazione comprende l' altro, — e ciò è il risultato della critica kantiana, — ci è a presumere che l'unica via, — se una via ci è — sia quella di elevare la sostanza a soggetto, come diceva Hegel.

In questo scritto ho discorso in generale dell'empirismo, senza distinguere esplicitamente tra il vecchio e il novo. Ma la distinzione c' è, e non è poca. L' antico si fondava, almeno quanto al suo motivo polemico, in un equivoco: le idee innate di Cartesio. Locke, combattendolo, non s' accorgeva che colle sue attitudini innate era, nè più nè meno, cartesiano. Solo Condillac ha questo accorgimento. Kant continua e rettifica insieme Cartesio e Locke, mettendo innanzi l'*apriorismo.* Il novo empirismo sa tutto questo: e il suo punto di mira non è l' innatismo cartesiano, nè le moltеplici attitudini innate lockiane, come era per Condillac, ma l'apriorismo kantiano appunto. E alcuni vanno così oltre da non considerare nè anche lo stimolo: per essi la sola sensazione, — quale che sia la origine sua, — è il *reale.*

# CARATTERE E SVILUPPO

DELLA

# FILOSOFIA ITALIANA

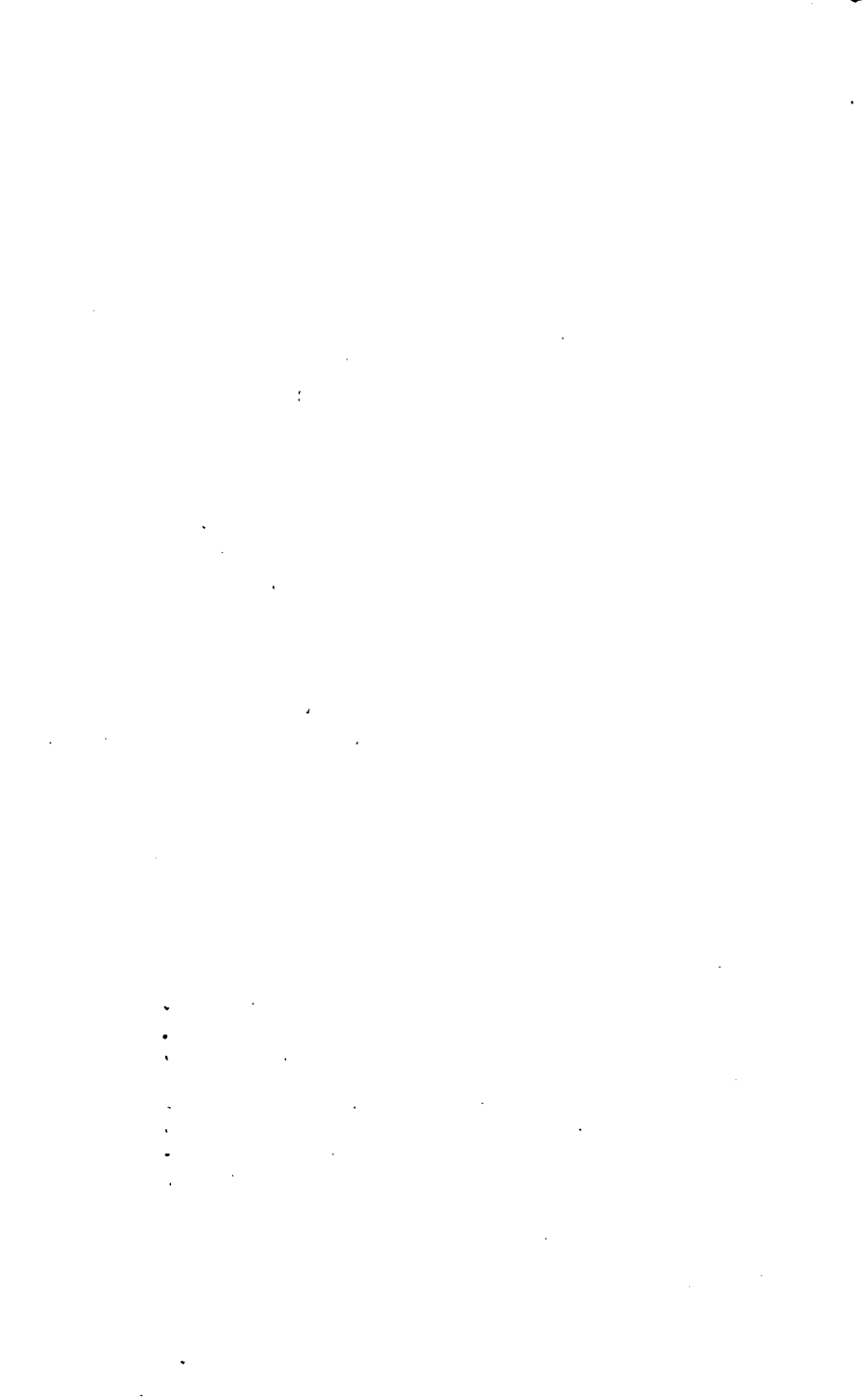
## DAL SECOLO XVI SINO AL NOSTRO TEMPO

## PROLUSIONE

ALLE LEZIONI DI STORIA DELLA FILOSOFIA
NELL'UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

(1860) (1)

---

(1) Letta il 10 maggio di codesto anno; vedi B. Croce, *S. Spaventa: Dal 1848 al 1861, lettere scritti documenti*, Napoli, A. Morano, 1898, p. 268; dove è detto, in una lettera dell'autore, con quanto plauso questa prolusione fu ascoltata. Qui essa è riprodotta dalla prima e unica stampa, or divenuta rarissima, di Modena, Regia Tipografia Governativa, 1860, di pp. 39 in 8°. L'esemplare avuto innanzi è nella Marucelliana di Firenze, *Miscell. 698, 19* con la seguente dedica autografa: *Al conte Mamiani* | *in attestato di vera stima* | *B. Spaventa*. [Ed.].

Signori,

Il soggetto delle mie lezioni in quest'anno è lo sviluppo della filosofia italiana dal secolo decimosesto sino al nostro tempo. Ripigliare il sacro filo della uostra tradizione filosofica, ravvivare la coscienza del nostro libero pensiero nello studio dei nostri maggiori filosofi, ricercare nelle filosofie di altre nazioni i germi ricevuti dai primi padri della nostra filosofia e poi ritornati tra noi in forma nuova e più spiegata di sistema, comprendere questa circolazione del pensiero italiano, della quale in gran parte noi avevamo smarrito il sentimento, riconoscere questo ritorno del nostro pensiero a se stesso nel grande intuito speculativo del nostro ultimo filosofo, sapere insomma che cosa noi fummo, che cosa siamo e che cosa dobbiamo essere nel movimento della filosofia moderna, non come membri isolati e scissi dalla vita universale dei popoli, nè come avvinti al carro trionfale d'un popolo particolare, ma come nazione libera ed eguale nella comunità delle nazioni: — tale, o Signori, è stato sempre il desiderio e l'occupazione della mia vita. Ed ora che l'Italia ha già operato gran parte della sua rigenerazione e già, tutta unita in unico intento, aspetta solo il tempo e l'occasione per compierla, io ho stimato che la espressione sincera, se non la intera esecuzione di questo di-

segno, fosse il modo migliore d'inaugurare questa cattedra in una Università così antica e ricca di tante memorie italiane come la vostra. Se è vero che, come gli uomini, così anche le nazioni hanno il loro proprio spirito, e che tanto più esse valgono, quanto più hanno viva la coscienza di questo spirito in tutte le sue manifestazioni, se in questa coscienza consiste la nazionalità vera di un popolo: — io credo di non fare opera vana invitandovi a udire da me la storia del nostro pensiero, le gesta de' nostri eroi e bene spesso martiri dell' intelligenza. La filosofia di un popolo non è una sterile e astratta occupazione di pochi individui, ma la più perfetta espressione della potenza del genio nazionale.

Io non farò una storia minuta e particolare di tutti i sistemi che nacquero in Italia dopo il medio evo. Rimettiamo a tempi più tranquilli quest' opera lunga, nuova e difficile. Ciò che ora importa è l'esposizione dei principali momenti della nostra filosofia: il visitare, dirò così, le più gloriose stazioni che il nostro pensiero ha percorso nello spazio di quasi quattro secoli: raccogliere solo que' principii e quelle idee, che, lasciando di sè vestigio immortale nella vicenda del tempo, diventarono il patrimonio della filosofia europea e determinarono l'ultima forma della filosofia italiana. Perciò bastano pochi sistemi e pochi nomi: Bruno nel secolo XVI, Campanella nel principio del XVII, Vico nella prima metà del XVIII, Galluppi, Rosmini e Gioberti nel nostro secolo. Nè, così facendo, noi mettiamo assolutamente da parte gli altri sistemi e rompiamo l'aurea catena della tradizione nazionale; giacchè questi sono come forme imperfette e passaggere, le quali hanno il loro significato solo nei sistemi maggiori, in cui si compiono; ed, esponendo questi ultimi, noi esponiamo in modo implicito anche quelli in ciò che hanno di vero. E tale è il caso specialmente di que' sistemi o tentativi filosofici, co' quali lo spirito italiano si sforza di superare il medio evo, nel decimosesto secolo. Tutto questo periodo è il tempo di una nuova creazione dello spirito; ma il lavoro originale del pensiero è come nascosto dalla ap-

parenza di opposte direzioni e di vecchie forme; manca ancora la coscienza comune della unità, in cui si raccolgono le diverse manifestazioni della intelligenza, cioè la coscienza del nuovo principio, che dopo essere stato cagione della rovina del medio evo, dovea mostrarsi nella sua totalità organica ne' tempi moderni. Finalmente, dopo lunghi sforzi per tante e si diverse vie, tutta la potenza della speculazione italiana si risolve e pare quasi esaurirsi in due sistemi, che già battono alle porte del nuovo mondo, e i cui intimi motivi sono quegli stessi, che formano come i due poli della coscienza moderna: cioè la infinità reale di Dio e la spontaneità del pensiero umano. Dopo Bruno e Campanella l'Italia per un intero secolo, invidiata per tante glorie nelle scienze particolari, non produsse altro intelletto veramente filosofico e nuovo che il solo Vico, e dopo le tante imitazioni più o meno ingegnose di sistemi stranieri nella seconda metà del secolo passato e al principio del nostro, non ricomparve finalmente degna di se stessa che in Galluppi, Rosmini e Gioberti.

Questi stessi sistemi non saranno da me esposti con eguale ampiezza, perchè il mio scopo principale è di comprendere l'ultimo grado al quale è salita la speculazione italiana, e solo in questo grado si vede nella sua vera luce tutto il nostro passato e come in germe il nostro avvenire. E tale è, a mio giudizio, quell' intuizione viva, vasta e profonda dell'universo, che con tutti i difetti di forma e di metodo, con tutte le contraddizioni più apparenti, forse, che reali, o, se reali, necessarie e non accidentali, tanto ammirano gli stessi avversarii in tutte le opere di Gioberti. Laonde tutto quello che io dirò degli altri sistemi voi lo terrete solo per una larga introduzione all'esposizione di quest'ultimo.

Si crede comunemente che Gioberti non sia altro che un'antitesi di Rosmini, e perciò l'unica impresa degna della nostra attività filosofica consista nel conciliarli, cioè nel trovare un terzo sistema che accetti ciò che vi ha di vero in ambedue, e ripudii ciò che vi ha di falso: a un di presso

come si dice da un pezzo di Platone e di Aristotele. Questa opinione è per qualche rispetto giusta, ma, presa come criterio generale del carattere dei due sistemi italiani e come regola dell'avvenire della nostra filosofia, non è meno falsa di quella che considera come due esplicazioni egualmente imperfette ed opposte del gran pensiero socratico il cosi detto idealismo o ontologismo platonico e l'empirismo o psicologismo aristotelico.Come l'idea aristotelica,—giacchè è ormai manifesto ad ognuno, che anche Aristotele ha la sua idea, come Platone, Rosmini e Gioberti hanno la loro,—è lo sviluppo e il perfezionamento necessario della platonica (questa sostanzialità immobile e trascendente; quella attività assoluta e immanente nelle cose); così l'intuito e l'idea di Gioberti contiene in sè come proprio momento l'intuito e l'idea di Rosmini; avvertendo però, che con questo paragone io non voglio affermare che i nostri due filosofi stiano fra loro nella filosofia italiana come Platone e Aristotele nella greca; che Rosmini sia il nostro Platone e Gioberti il nostro Aristotele. Simili paragoni, presi sovente alla lettera, non determinano niente, anzi producono spesso confusione; collo stesso diritto altri potrebbe dire, che Platone è il Rosmini greco, e Aristotele il Gioberti, e così non si saprebbe davvero che cosa sia in se stesso nessuno de' quattro. Quello che io voglio dire e, che come Aristotele è il più perfetto socratico e come tale comprende in se stesso Socrate e Platone, così la conciliazione tra Rosmini e Gioberti non è una cosa che rimane a fare, ma è stata già fatta o almeno intrapresa dallo stesso Gioberti, e che si tratta solo di comprenderla bene e di farla fruttare. Non nego, che vi ha un lato in Gioberti, il quale apparisce come il suo opposto di Rosmini, e che, inteso così da molti, astrattamente e separato dagli altri lati, rappresenta per essi tutto Gioberti. Così si dice: il principio di Rosmini è l'Ente possibile, quello di Gioberti è l'Ente reale; il loro principio comune è dunque l'Ente, che essi contemplano ne' due aspetti opposti e perciò parziali della possibilità e realtà; combiniamo l'uno e

l'altro, e così leviamoci a un concetto più alto, alla unità del possibile e del reale, cioè al vero Ente. Ovvero, in altri termini: ciò che importa è scansare l'immedesimazione di Dio e del mondo; ora questa è di due specie, cioè cosmologica e ontologica; quella fa della realtà, di Dio e del mondo una stessa realtà, questa fa della loro idea una stessa idea; quella si scansa seguendo Gioberti, cioè il principio dell'Ente reale, questa si scansa seguendo Rosmini, cioè il principio dell'Ente possibile o puramente ideale; e si conchiude così, che Dio e il mondo sono non solo realmente, ma anche idealmente distinti e differenti.— Questo discorso è giusto; ma il difetto è nella base o principio comune di conciliazione, che è l'Ente, cioè puro oggetto, sostanza immobile e indifferente, natura, essere, e non già attività, pensiero, intelletto e volere, personalità, spirito; di maniera che, ammessa anche come fatta la conciliazione de' due opposti, l'unità che ne risulta è essa stessa un opposto, appunto perchè è l'Ente che ha fuori di sè l'altro, che è insieme il vero principio e la vera unità, il *conoscere*. Così si riproduce il difetto della filosofia greca: il puro *ontologismo*, cioè l'Ente in quanto semplice Ente, sensibile o intelligibile, come principio assoluto dell'essere e del conoscere; e non si comprende, che questa filosofia venne meno sotto i colpi dello scetticismo e si spense, non risorse, nel neoplatonismo, appunto perchè lo spirito non trovava più l'ultima sua soddisfazione nel puro *oggetto*, materiale o ideale, ma cercava come l'assoluto qualcos' altro di più umano, cioè lo Spirito. La ricerca di Dio come spirito, tale è il significato della caduta della filosofia antica e della nascita della filosofia moderna. Ora, se fosse vera quella relazione fra Rosmini e Gioberti, tutta la loro differenza consisterebbe solo nel *più* e nel *meno*; il loro carattere comune sarebbe un oggettivismo ideale, come quello dei socratici, giacchè l'Ente, così dell'uno come dell'altro, non essendo il sensibile, ma l'intelligibile, la sua realtà è la idealità stessa; se non che in Rosmini prevarrebbe il lato ideale dell' Ente, e in Gioberti il reale, e quindi la conci-

liazione si troverebbe nell'equilibrio dei due lati. A questo modo il significato di Gioberti nella storia della filosofia italiana sarebbe poco o nullo; tutto il suo merito si ridurrebbe ad essere lo stesso Rosmini in più o in più meno o, per usare una frase celebre del gran filosofo roveretano, *per eccesso* o *per difetto*; e la composizione della gran lite tra Rosminiani e Giobertiani consisterebbe in una operazione d'aritmetica.

Ma per buona ventura Gioberti è tutt'altro; il suo vero pregio è appunto il concetto nuovo e più profondo del reale e quindi dell'ideale, l'avere annullato per sempre quel puro ontologismo, che i suoi amici e nemici, stando più alla lettera che al principio e al nesso delle sue dottrine, hanno creduto che egli avesse risuscitato. Per lui il vero essere, non è il puro essere, il puro immediato, ma la *Relazione* assoluta; non è l'*Uno* puramente e semplicemente, ma per usare il suo stesso linguaggio, il *Trinuno*; non il punto, ma il circolo; non l'assoluto riposo, ma l'assoluto moto, il quale, come relazione assoluta e infinita verso se stesso è insieme assoluto riposo. Così egli dice: « Essere è pensare; pensare è creare; creare è rivelare se stesso ». Dove altri dunque dice: *è*, Gioberti dice: *crea*; ecco, se posso dire così, tutta la rivoluzione speculativa operata da Gioberti: *Essere è Creare*. In tal modo l'idea non è più il puro Intelligibile platonico, oggetto e sostanza assoluta, assolutamente separato dal mondo e dall'intelletto umano che lo contempla; non è il Dio aristotelico, che come puro e astratto pensiero pensa solo se stesso e non il mondo; non è la forza universale inconsapevole che si disperde ed esaurisce nella moltitudine delle sue manifestazioni; ma è quello il cui essere è il pensare; che non pensa in quanto *è*, ma è in quanto *pensa*; che pensa tutto il pensabile, e perciò è tutto l'essere; che pensa se stesso e l'altro, e nell'altro se stesso; che pensando crea, e creando rivela se stesso, e rivelandosi non si perde, ma si mantiene e si rifà eternamente eguale a se medesimo; che in questa assoluta eguaglianza non an-

nulla la propria manifestazione, ciò che egli ha posto o opposto a se stesso, il mondo naturale e l'umano, ma solo li *preoccupa, presume* e *preconcepisce* eternamente, e solo in questa infinita preconcezione, è amore, non forza cieca: personalità assoluta, non puro individuo; spirito, non sostanza o semplice natura. Lo spirito: tale è la vera unità del reale e dell'ideale, cioè l'idea o l'universale, che, in quanto coscienza e personalità, è e sussiste, è reale ed individuo come universale. Ogni altro modo di sussistere dell'idea, sia come puro universale in se stesso (l'intelligibile poetico di Platone), sia come universale immanente e sussistente solo nel particolare (la natura aristotelica) è sempre o una realtà fantastica o una realtà non adeguata alla idealità, cioè una ideal:tà contratta e non attuale. Questa perfetta eguaglianza del reale e dell'ideale, o assoluta trasparenza del reale, ha luogo solo in quello, il cui essere è il suo conoscersi, e il cui conoscersi è il principio e la radice di tutto l'essere. Così ciò che Gioberti chiama nelle sue prime opere il suo ontologismo, non è altro, in fondo, che il vero spiritualismo. Quello che egli dice presente all'intuito umano, non è l'Ente come semplice oggetto, o come puro essere o come totalità inconsapevole delle determinazioni universali dell'essere, ma è Dio stesso come personalità assoluta, nella pienezza della sua potenza, intelligenza ed amore, come Creatore nel vero significato della parola, cioè come attività creatrice e ricreatrice; perciò esso non è estrinseco, ma intimo a noi, e questa intimità è la vera intimità nostra con noi medesimi, appunto perchè esso è personalità conscia di se stessa; e senza una tale intimità noi, — personalità e coscienza di noi medesimi, — non lo apprenderemmo come personalità, ma solo come essere. — Si è detto che il mondo antico, il greco, era bello, ma gli mancava l'amore. La cagione di questo difetto è nell'essenza stessa dell'amore, che è due coscienze o personalità in una sola, senza che l'una annulli l'altra, ma invece conservandosi e alimentandosi l'una nell'altra. Il mondo antico non conobbe l'amore, per-

chè non seppe concepire questo esser presente e direi quasi immedesimarsi di due in uno, senza annientamento della differenza, il che è solo possibile mediante lo spirito e nella intimità dello spirito; non conobbe l'amore, perchè non conobbe lo spirito.

Il pregio di Gioberti non è solo quello di comprendere in se stesso e riassumere Rosmini e quindi Galluppi, ma anche Vico, lo stesso Campanella e perfino Bruno. Parrà a voi cosa strana che io metta insieme tutti questi nomi, e specialmente quando dico che la nostra filosofia comincia in Bruno e finisce in Gioberti. Questa relazione può mai esservi fra questi due filosofi? Io non voglio qui ridestare antichi odii. Tutti voi conoscete la morte infelice di Bruno; in altri tempi io non so quale sarebbe stato il destino dell'autore della *Protologia*, della *Filosofia della Rivelazione* e della *Riforma cattolica della chiesa.* Ma, vera o falsa che sia una certa simiglianza in qualche lato della vita de' due filosofi, tra le loro dottrine non *apparisce* nessuna analogia; Bruno fu giudicato uomo senza religione e senza Dio, e come tale arso vivo a Roma; Gioberti è celebrato dalla coscienza pubblica, se non dall'Indice, come il più strenuo difensore ne' tempi moderni della libera alleanza tra la fede e la ragione. E tale egli è senza dubbio. Con tutto ciò io affermo francamente, che ciò che vi ha di grande e immortale nel filosofo di Nola,— il concetto della infinità reale di Dio o della rivelazione divina come natura, — rivive e s'invera solo in Gioberti. Il che vuol dire in altri termini, che il giudizio volgare su Bruno ha bisogno di essere riveduto e corretto. Per buona ventura noi possiamo ora rifare questo giudizio studiando liberamente le opere de' nostri filosofi; tanto più, che qui non si tratta d'inventar teoriche, ma solo di far parlare la storia; e la storia del pensiero umano, più che nelle sentenze de' persecutori, è negli scritti delle vittime.

Per aprirvi tutto il mio animo, io devo esporvi, come per anticipazione, il risultato delle mie lezioni, dichiarandovi

il concetto che io mi sono formato del carattere e dello sviluppo della nostra filosofia.

Signori, la civiltà moderna di Europa è nata in gran parte da quella unità oscura e confusa di nazioni diverse, che ha il nome di medioevo (1). Questa unità era la idea stessa dell'umanità, ignota agli antichi e rivelata dal cristianesimo, sebbene in quel tempo non fosse attuata nella sua vera forma. La essenza di tale idea era la libera comunità d'interessi, di pensieri, di sentimenti e di destinazione di tutti i popoli; comunità che non era possibile nella coltura greca e latina, perchè quella aveva per fondamento lo stato meramente nazionale e tale da escludere ogni civiltà diversa; e l'altra, sebbene aspirasse ad abbracciare tutto il mondo delle nazioni, pure non conseguiva l'unità se non col negare e assorbire ogni nazionalità particolare nell'astratto formalismo della città romana. L'umanità pe' Greci non era altro che la nazionalità ellenica, e pe' Romani solo la universalità del diritto e della legge. Forse Roma avea ben ragione, perchè le nazionalità che essa negava, non avevano niente di veramente umano o vogliamo dire di cristiano, ma erano solo naturali; la vera umanità non è possibile fuori dell' idea cristiana.

Il sistema del medio evo era altra cosa: il diritto, la dignità, l'essere dell'uomo e de' popoli non consisteva in una data nazionalità come in Grecia, nè nella città universale come in Roma, ma si fondava nella natura stessa dell'uomo come uomo, nell' infinito valore della sua anima immortale, nella sua intima affinità e comunione con Dio, a cui immagine e somiglianza egli fu creato e poi ricreato nella redenzione. Il diritto dell'uomo era il diritto stesso di

(1) Vedi l'altro scritto dell'autore: *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI*, Torino, 1855; ristampato in *Saggi di critica*, Napoli, Ghio, 1867; e cfr. *Prolus. e Introd. alle lez. di filos.* lez. III. Sopra questa materia l'A. ritornò ancora nell'anno 1864-6 in un corso di lezioni sulle principali teoriche della conoscenza; v. *Saggi*, p. 315 n. [Ed.].

Dio nel genere umano. — Ma questa unità era ancor essa astratta, confusa, e come una specie di caos, dal quale solo il tempo e la perenne attività dello spirito poteva far nascere il cosmo morale delle nazioni; ella non era altro che la forma primitiva, immediata e grossolana dell'idea cristiana, e non aveva fondamento in interessi concreti e viventi. Giacchè, o Signori, la unità vera de' popoli, cioè la vera esistenza della umanità è solo quella, che si fonda nella esistenza, nel valore e nella esplicazione libera delle diverse vite nazionali: come la perfetta comunità di un popolo consiste solo nello sviluppo libero e razionale degl'individui che lo compongono. Ora il difetto di quella unità era di essere qualcosa di unicamente estramondano e fuori di ciò che essa dovea unire: il mondo, la vita, le istituzioni civili e politiche, lo stato in generale, la scienza e l'arte, i commerci e le industrie, erano considerati come cose senza verità, e tali che, non contenendo in sè alcuna parte di eterno e di divino, sebbene fossero l'opera delle creature ragionevoli, non potevano occupare seriamente l'attività dell'uomo. L'unico oggetto serio per l'uomo era la religione come rappresentazione dell'altra vita; si credeva tanto alla verità del mondo, che già tutti si aspettavano di vederne la fine co' loro propri occhi. Onde avveniva, che tutti gli interessi umani in generale, non essendo ancora compenetrati e mossi intimamente da quella idea che dovea essere la loro essenza, abbandonati a se stessi, generavano quello stato di disordine morale e di ferocia, che poco differisce dalla barbarie.

Per giungere all'unità vera e concreta de' popoli mediante la loro formazione nazionale sopra un fondamento comune, che è la stessa idea cristiana, bisognava dunque negare quell'unità immediata del medio evo, e quindi il principio stesso di cui essa si avvalorava. Questo principio era la esteriorità dell'eterno e del divino, cioè la loro esistenza fuori delle cose mondane, fuori della nazionalità stessa de' popoli, e in generale della vita presente e concreta dell'uomo. Non dico

già, che in quel tempo l'umanità cristiana fosse considerata come una cosa senza Dio, anzi era tenuta per cosa sacra; ma questo carattere le apparteneva come a un essere astratto, come a semplice genere, che non si realizza nelle sue specie, che sono appunto le nazioni. Come non si vedeva che l'uomo non è vero e reale uomo senza la soddisfazione concreta e armonica di tutti i suoi interessi, così non si comprendeva che l'umanità esiste e si attua perfettamente solo mediante le nazioni. Lo stesso Dante non aveva un concetto giusto nè dell'uomo nè della nazione; il suo uomo perfetto era il credente, la vera filosofia la teologia, e l'Italia la sedia del sacro romano Impero. In tal modo tutto il diritto della umanità appariva concentrato in una sola mano; risorgeva l'idea dell'universalismo romano, e ciò che vi era di nuovo, era solo la divisione e la lotta di due poteri, che pretendevauo a questa universale monarchia.

Il sistema del medio evo avea sua radice in un principio ideale, e però non poteva essere vinto davvero se non idealmente. Questa vittoria fu l'opera della scienza e della letteratura risorte, de'filologi e de' liberi filosofi, e in questo risorgimento la prima e maggior corona appartiene all'Italia. Sì, o Signori, senza questa vittoria sarebbe stato impossibile il nuovo mondo, impossibile il riconoscimento della dignità umana in tutte le sfere della vita, impossibile la formazione de'popoli di Europa a stati nazionali; e l'Italia, che ancora combatte per il suo diritto di nazione, è appunto quella a cui le nazioni sorelle devono maggiormente lo stato loro.

Ciò che si conteneva di vero nel sistema che cadeva, per opera specialmente de' pensatori italiani, era un'indomita tendenza al cielo, all' eterno, al divino; il falso consisteva nel considerare il fenomeno, ossia tutti i beni che noi vogliamo chiamare corporei, mondani o terreni, solo come mezzo o scala a salire, e non già anche come sede di quell'infinito che si cercava con tanto amore. Bisognava dunque far comprendere agli uomini che questi beni

contengono anche qualcosa d'ideale e quindi di eterno. Ora a ciò non bastava la nuova costituzione dello Stato, e la sua nascente indipendenza dalla potestà ecclesiastica. Alla coscienza volgare lo Stato apparisce sempre come una potenza temporale, che governa solo la vita esteriore degli uomini; la intenzione, che è rivolta all'eterno, è considerata come fuori della sfera dello Stato. D'ordinario, la stessa riflessione colta, anche nel nostro tempo, non vede altro nello Stato che una pura istituzione esterna per proteggere gl'interessi degli uomini in comunità, o al più una forza sensibile che fa regnare tra essi la giustizia e l'equità. È vero che, considerato anche così lo Stato, lo studio che noi poniamo a sottomettere gl'istinti e le inclinazioni naturali alla legge della ragione, non rimane senza traccia nel corso del tempo, così nell'intimo animo degl'individui, come nella storia de' popoli. E in tal modo si produce una grande opera, un mondo morale, di cui noi siamo soltanto piccole parti; e se non si può negare a questo mondo morale un infinito valore, è manifesto che anche la nostra attività che si esplica nella vita politica, — la nostra partecipazione a quell'opera, — contiene in sè qualcosa di eterno. Ma appena la filosofia sola è capace, o Signori, di comprendere questo pensiero: introdurlo nella coscienza volgare è cosa ben difficile, se non impossibile. Ma vi ha oltre lo Stato una sfera dell'attività umana, nella quale anche la comune opinione può presentire qualcosa che è sopra la vicenda del tempo. La scienza, la letteratura e le arti sono attività puramente spirituali, le quali, servendo efficacemente all'educazione dell'anima, sono altrettante vie per cui ella ritorna e si ricongiunge a Dio. Così esse formano come una terza potestà, dalla quale da ora innanzi gli uomini faranno anche dipendere la loro destinazione. Questa convinzione fu la vera causa della rovina del medio evo; si comprese che l'uomo e la natura in generale non sono il puro peccato, un essere interamente abbandonato da Dio, a cui si possa giungere solo per vie speciali e straordinarie; ma che Dio è non solo nella na-

tura esterna, ma nella stessa coscienza umana, e l'uomo ha il potere di elevarsi a Dio ed effettuare l' idea divina non solo nella rappresentazione e nel culto esteriore mutabile, ma anche nel sentimento religioso, nell'intenzione estetica, nella pratica della vita sociale e nel sapere.

Questa fede nella potenza dell'uomo e nella realtà vivente e divina nella natura fu come l'intimo motivo della speculazione di tutti i nostri filosofi: Telesio, Pomponazzi, Cesalpino, il vostro gran concittadino Achillini, Cremonini, Zabarella; ma i due estremi di questa gloriosa falange del libero pensiero e che sin d'allora già segnano due particolari indirizzi nello sviluppo della nostra filosofia, sono Bruno e Campanella. La determinazione di questi differenti indirizzi è la chiave della storia del nostro pensiero.

In Campanella vi ha come due uomini (1): l' uomo del medio evo, il domenicano, il discepolo di S. Tommaso, e l'uomo nuovo, con nuovi istinti e tendenze, il quale teme sempre di contraddire al primo e non intende che a conciliare questa opposizione tra la nuova scienza, specialmente la cognizione della natura, e le credenze ecclesiastiche. Quindi fin da giovinetto difende la fisica di Telesio contro gli aristotelici di allora; ma d'altra parte con quella pietà religiosa che aveva succhiata col latte, cerca d'indagare più accuratamente la relazione della vita naturale colla soprannaturale. Vuol riformare la filosofia e anche le condizioni sociali (2), ma conservando, anzi promovendo sempre il rispetto della religione e chiesa cattolica. Ammette il progresso

---

(1) Cfr. i miei articoli sopra Campanella pubblicati nella rivista torinese il *Cimento* [1854-55; raccolti nel vol. citato: *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli, Ghio, 1867.—Da cotesti articoli l'A. desume le determinazioni che dà qui della filosofia di Campanella, serbando le parole medesime; come fa anche nel vol. *Introd. alle lez. di filosofia*, pp. 68-70 Ed.].

(2) Vedi l'importante scrittura di B. Croce, *Intorno al comunismo di T. Campanella*, Napoli, Giannini, 1895; estr. dall'*Arch. stor. per le prov. napoletane*; ora in app. al volume: *Materialismo storico ed economia marxistica*. Palermo, Sandron, 1900. [Ed.].

dei popoli; ma questo progresso deve essere indirizzato ad una monarchia universale, capo il papa, alla estirpazione della eresia, alla comunità de' beni e delle donne. Attribuisce una certa importanza alle cose mondane e specialmente allo Stato, nè li considera come un puro nulla; ma dall' altro lato il mondo e lo Stato per lui non contengono in sè qualcosa di schiettamente divino e assoluto, e non hanno un vero valore se non in quanto servono ai fini della chiesa; il divino per Campanella è sempre solo l'elemento religioso, e il vero Stato è Stato ecclesiastico-laicale. Riconosce il valore del senso e della esperienza, anzi fonda in questa tutta la scienza delle cose umane e naturali; pone come principio di ogni cognizione la *coscienza di sè* e l' attività spontanea dello spirito, di maniera che noi dobbiamo ammirare in lui il precursore ad un tempo dell' empirismo e del razionalismo moderno, di Bacone e Locke, e di Cartesio; ma con tutto ciò per lui la scienza naturale non è cosa divina e si fonda principalmente nell'anima materiale, più che nella immortale, il cui unico oggetto è l' idea religiosa e il mondo di là. Di qui nasce quel dualismo che è in tutto il sistema di Campanella tra il naturale e il soprannaturale, e che egli non sa conciliare. Similmente afferma, che la natura vuol essere studiata, perchè è il gran libro o codice di Dio, anzi dice che in questa contemplazione consiste la filosofia, e così egli è in aperta opposizione col medio evo, il quale cercava Dio fuori della natura e della stessa coscienza umana; ma soggiunge a un tempo, che le creature non sono altro che immagini e vestigi di Dio; il mondo in generale è come la *statua* di Dio e non altro; non è un lato della vita di Dio, e Dio nella sua verità è assolutamente fuori del mondo e senza il mondo. Quindi il vero Dio ce lo fa conoscere solo la religione e non già la filosofia, che per questa ragione è solo regina delle scienze naturali, e sempre ancella della teologia. Ma se la filosofia e in generale tutte le scienze fondate nella contemplazione della natura e dell' uomo non ci fanno co-

noscere la verità che è Dio stesso, a che servono esse? Come giustificare la necessità della loro esistenza, e in generale il perchè noi dobbiamo passare per questa vita terrena mutabile e materiale? Campanella risponde che non ne sa niente, anzi dice esser cosa pericolosa a sapere anche congetturalmente. Così Campanella non comprende la necessità del finito in generale; non sa intendere la *umanità*, e se posso dire così, la *mondanità* di Dio; il finito è per lui puro fatto, che non si può spiegare. Da ciò si vede che la filosofia di Campanella ha un carattere teologico e scettico a un tempo; il suo scetticismo consiste nella convinzione, che il sapere umano non basta a tutto, perchè sempre limitato e imperfetto; il suo teologismo nella necessità di sussidii straordinarii per soccorrere la ragione. Questo secondo carattere è proprio anche degli scolastici nel medio evo, ma la differenza tra loro e Campanella consiste appunto nel suo scetticismo; perchè la scolastica era dommatica e teologica senza essere stata prima scettica. In quella il teologismo è un principio, in questa un risultato.

Questo scetticismo,— che bisogna ben distinguere dall'antico, — è l' elemento nuovo nella filosofia; congiunto allo studio delle cose naturali, anzi prodotto da esso, prende ne' diversi filosofi diverse forme e mena a diversi risultati. Così già nel Cusano avea preso il nome di *dotta ignoranza*, e serviva a provare la necessità della divina parola e della fede. In Pomponazzi riesce ad una opposizione tra il senso e l'intelletto, l'esperienza e la ragione; quella limitata, ma *certa*, questa limitata e *incerta*; quindi doversi credere più a quella che a questa. La stessa opposizione tra la conoscenza naturale e la soprannaturale: come filosofi dobbiamo seguire la prima, anche quando contraddica all' altra; come credenti e figli della chiesa dobbiamo stare alla conoscenza soprannaturale. Così lo stesso indirizzo scettico ha in Campanella per risultato il dommatismo teologico, in Pomponazzi la separazione, se non la opposizione, della filosofia

dalla teologia; la divisione dell'uomo in due: nel pensatore e nel credente. Questa separazione si fa più profonda in Telesio e negli altri che vennero dopo. — Chi considera la filosofia moderna riconosce questo elemento scettico in tutti i suoi sistemi, più o meno; nello stesso idealismo assoluto, che pretende di conoscere tutta la verità, esso si manifesta come coscienza della incapacità dell'intendimento finito di comprendere la essenza delle cose; il che sia dato poi non alla semplice fede, ma allo stesso pensiero umano come ragione o intelletto dialettico e speculativo.

Il significato di Campanella nella storia della nostra filosofia è dunque il seguente: egli è un filosofo libero, che confida nel senso, nella esperienza e nella coscienza di se stesso; ma non ha poi la indipendenza filosofica, non dico di Bruno, ma neppure di Pomponazzi, di Achillini, di Cesalpino e de' filosofi della scuola padovana; è il meno libero tra i nostri liberi filosofi. Non è scolastico, ed è maggiore di Bruno, in quanto cerca di fondare la filosofia nel principio della coscienza di se stesso, come il suo maestro Telesio aveva fondato la conoscenza della natura nel senso; ma ne' risultati si accorda, più che non si potrebbe credere, col contenuto delle dottrine gerarchiche del medio evo, e non toglie i ceppi alla scienza, se non perchè questa se li rifaccia poi da se medesima e si sottometta liberamente alla fede. Egli è insomma il filosofo della restaurazione cattolica dopo la Riforma; il suo scopo era la conciliazione tra il vecchio e il nuovo mondo, tra la scolastica e il pensiero libero; impresa impossibile, almeno allora. — Gioberti ripigliò dopo due secoli la stessa impresa, ma con ben diversa mente.

Bruno (1) era altro uomo: altro animo, altro intelletto. Campanella vive sepolto per causa di libertà ventisette anni in quelle fosse che si chiamano prigioni di Napoli, resiste più

---

(1) Sul Bruno vedi raccolti gli scritti dell'A. ne' suoi *Saggi di critica* pp. 136—267 [Ed.].

volte eroicamente a spietate torture, scrive la più parte delle sue molte e voluminose opere sotto la minaccia dei carnefici, e finalmente per favore di un Papa rivede la luce del sole e muore vecchio e tranquillo a Parigi. Bruno, domenicano anch'esso, abbandona giovinetto il chiostro, getta gli abiti monacali, va vagando per tutta Europa; visita Francia, Inghilterra, Alemagna, predicando in ogni luogo le sue libere dottrine, cercando pace da per tutto, e non la trovando mai, scontento sempre di tutto e di tutti, fuorchè d'una cosa sola, la verità. E grida: « l'università che mi dispiace, il volgo che odio, la moltitudine che non mi contenta, una che m'innamora, per cui son libero in soggezione, contento in pena, ricco nella necessità, e vivo nella morte ». Solo « per amore di essa io mi affatico, mi crucio, mi tormento » (1). Finalmente come spinto dal suo fato ritorna in Italia; è imprigionato dalla inquisizione di Venezia, consegnato a quella di Roma, esaminato, torturato e arso.

Si suol dire che il maggior tormento e insieme la maggior consolazione de' filosofi sia la verità. Se ciò è vero, io credo che a nessun uomo la verità abbia fruttato più gran tormento e più grande consolazione che al povero Bruno. Onde tanto entusiasmo, e quello spirito irrequieto che si mostra tranquillo e sereno solo innanzi alla morte? « In Bruno, scrive uno storico della filosofia, vi ha la esaltazione d'una grande anima, che sente in se stessa la immanenza dello spirito, e sa che nell'unità del suo essere e di tutti gli esseri consiste tutta la vita del pensiero. Nella profondità di questa coscienza vi ha qualche cosa che rassomiglia al sacro furore d'una baccante; essa trabocca, per divenire oggetto a se stessa ed esprimere tanta ricchezza ». È qui tutta la differenza tra Bruno e Campanella. Per Cam-

(1) **Bruno**, *Opere*, ed. Wagner, Lipsia, 1830, II, 3-4; nella *Epistola Proemiale* al *De l'infinito universo e mondi*. Io ho conservato la forma ammodernata dallo Spav. [Ed.].

panella l'universo non è certo una cosa morta; tutte le cose vivono, anzi sentono e l'anima universale le muove e alimenta. Ma questa vita è solo ombra della vita vera; la fonte di ogni vita è fuori di essa. A questa fonte non si perviene coll'intelletto, il quale è sempre condannato a cibarsi d'acqua e di fango; noi ne gustiamo appena qualche analogia mediante la fede.

Anche Bruno lascia sussistere questo incomprensibile o almeno non lo nega assolutamente; ma affermandolo lo riduce a un punto oscuro piccolissimo, il quale non reca alcun tormento all' animo umano, perchè tutti i tesori che esso può nascondere egli li contempla vivi, reali ed esplicati nella natura, nell'universo, nel mondo, cioè, al dir di Bruno, in quella celeste Anfitrite che è la infinita genitura, perfetta somiglianza e imagine dell' infinito generante. Così l' universo per Bruno non è solo la *statua* di Dio, ma la sua infinita rivelazione; non la tomba della divinità morta, ma la sede della divinità vivente, anzi la vera e unica vita di Dio, perchè vivere è rivelarsi, e si rivela chi genera e si contempla e specchia nella sua genitura. Senza l' universo, Dio sarebbe infinità astratta, non reale. Bruno concede la prima all'attività dei teologi, e la seconda assegna a' filosofi come il loro unico e vero Dio (1).

Qui è il punto, nel quale si vede ciò che vi ha di vero e ciò che vi ha di falso in Bruno. Quello scetticismo, che noi sogliamo vedere tanto messo in croce come nemico di ogni bene, è, al far dei conti, spesso uno de' più potenti ausiliari della fede e della religione; perchè se non ci fosse chi dimostrasse i limiti e le incapacità dell'intelletto umano, non ci sarebbe bisogno di credere; tutto si vedrebbe chiaro come la luce del sole. Ora la scepsi, che dopo il medio evo comincia nel Cusano e continua in tutti i susseguenti filosofi, in Bruno si riduce a una pura apparenza.

---

(1) Tutto questo passo relativo al Bruno, fin qui, riportò l'A. nella *Prol. e introd. alle lez. di filos.*, pp. 73-5 [Ed.].

Egli non crede, perchè, come poi Spinoza, di cui fu il vero predecessore, non è abbastanza scettico; ma si contenta del Dio nella natura, anzi per lui la natura è Dio stesso nelle cose, come loro sostanza o identità e indifferenza assoluta del pensiero e dell'estensione, dell' ideale e del reale, della forma e della materia; il Dio soprasostanziale e incomprensibile de' teologi, più che un limite dell' intelletto, è una cosa che non lo riguarda: di maniera che qui, se vi ha difetto e imperfezione, è più in Dio medesimo come principio assoluto e fuori del mondo, che nell'intelletto; il quale non può conoscerlo, perchè come semplicissimo, cioè puro uno e senza genitura, o come anche dice Bruno, se non si fa altro e altro, non è conoscibile in niun modo, nè anche per se stesso. E però il vero della dottrina di Bruno è l'avere affermato che Dio non può conoscersi se non si distingue realmente in se stesso, cioè se non si manifesta, e che la natura è la rivelazione di Dio; il falso consiste nell'avere ammesso come unica rivelazione la natura, nell'aver giudicato l' ultimo e più perfetto grado del conoscere la conoscenza di Dio come natura, nel non aver dubitato della verità di questa conoscenza e veduta mediante la scepsi la sua imperfezione, e quindi nell' esser caduto in questa contraddizione: Dio (la Sostanza) non conosce se stesso, e intanto l'uomo (il modo della Sostanza) conosce Dio; l'uomo è superiore a Dio, il modo alla sostanza, perchè il conoscente è superiore al conosciuto, che non conosce se medesimo. Per risolvere tale contraddizione bisognerebbe dire, o che il conoscere non ha verun significato, e quindi la coscienza, la libertà, la personalità è pura apparenza, o che, se la conoscenza ha valore, Dio non è semplice sostanza e natura. Certamente il Dio come manifestato è più reale che il Dio come chiuso uno. Ma non vi ha altro? Non vi ha un Dio che conosce se stesso, anzi la cui essenza è il conoscersi, e appunto perchè ei si conosce, l' uomo conosce lui, se medesimo e il mondo? In brevi parole: ciò che manca a Bruno è la conoscenza della vera rivelazione di-

vina, cioè di Dio come Spirito. Perciò egli non ha *fede*, anzi non ha religione; perchè dove non è lo spirito, manca l'una e l'altra. Ma altro è poi dire che egli fosse uomo senza Dio (1). Anzi in lui Dio è tutto e in tutto, e se vi ha difetto qui, è di annichilare in Dio ogni cosa e la stessa personalità umana; l' errore sta solo in un' idea imperfetta di Dio, nell' avere riconosciuto solo un lato della sua essenza reale. A ogni modo, parlando filosoficamente, questo lato valeva più che il Dio astratto e vuoto degli scolastici.

Per essere giusti verso Bruno, bisogna anche osservare che poco manca che egli non si elevi al vero concetto di Dio e dell'uomo; parlando di Dio lo chiama individualità altissima, assoluta monade, e nella monade ripone il vero essere. Ma l' essenza della sua monade è il conoscere, non la *rappresentazione della moltiplicità nell' unità*, non l' uno che ritorna e possiede se stesso nelle sue differenze, ma l' uno, il Minimun, che si perde e si esaurisce moltiplicandosi, cioè diventando Maximum; l'unità del Minimum e del Maximum, che sarebbe il vero e perfetto Individuo, ei non sa comprenderla.

Posti Bruno e Campanella, la via che deve tenere la filosofia moderna è già data; da una parte l'autonomia dello spirito come coscienza di se stesso e delle cose, come intelletto e senso, e dall'altro Dio, non come un vuoto nome, ma come infinito reale e vivente nel mondo. Lo spirito è giunto a tale che non vuol più saperne di un Dio, cioè d'una verità, di cui non possa dir altro se non che non ne può dir niente; egli vuole una verità che possa non solo essere pensata, ma anche sentita come un oggetto della esperienza.

Il principio di Campanella: *esse et scire certissimum prin-*

---

(1) Cfr. l'art. dell'A. su la *Vita di G. Bruno di D. Berti* in *Giornale Napoletano*, vol. I, 1872, pp. 12-18: e intorno all' atteggiamento del Bruno verso la religione la conferenza del prof. F. Tocco, *G. Bruno*, Firenze, 1886 [Ed.].

*cipium primum*, *cognoscere est esse*, *notitia sui est esse suum*, diventa il *Cogito ergo sum* di Cartesio: il suo *sentire est sapere* diventa la *percezione* baconiana e lockiana, fonte unica di ogni conoscenza: il Dio natura di Bruno diventa il Dio Sostanza e Causa di Spinoza. Si sa a quali conseguenze riuscì l'intellettualismo cartesiano e l'empirismo di Locke; il primo menò diritto al panteismo di Spinoza, il secondo al materialismo francese del secolo passato. A combattere l'empirismo e lo spinozismo sorse Leibniz, e riproducendo e perfezionando l' intellettualismo di Campanella e di Cartesio e il monadismo di Bruno, oppose alla *tabula rasa* l' intelletto innato, alla Sostanza senza volere e intelligenza la monade come rappresentazione assoluta di tutto il moltiplice nell'unità del pensiero, alla catena necessaria e fatale di cause e di effetti l'armonia prestabilita, all' esistenza come semplice modificazione dell' essere universale, come pura *res particularis*, l'universalità ideale contenuta nell'individualità della coscienza, alla estensione come attributo divino eguale e parallelo al pensiero lo spazio come mero fenomeno dell'idea. Questa polemica, se riuscì contro il panteismo, non valse però ad impedire lo sviluppo dell'empirismo e la sua degenerazione in materialismo; e d'altra parte col suo concetto imperfetto della monade o, per parlare più propriamente, dello spirito, contribuì a porre in luogo del Dio Sostanza e Natura di Spinoza e di Bruno qualche cosa che poco differiva dal Dio astratto degli scolastici, e sconoscere ostinatamente il lato vivo e vero dello spinozismo. Leibniz presentì il vero problema della filosofia moderna, il mistero in cui si compendiano tutti i misteri. Questo mistero non era per lui la natura, ma lo spirito; conosciuto la spirito, ogni cosa sarebbe stata conosciuta. Ma egli stesso concepì lo spirito come un ente naturale, come essere; giacchè, sebbene ne riponesse la essenza nella idealità, pure considerava questa idealità come meramente immediata e non già come il prodotto proprio di se stessa, come sviluppo o energia che supera e idea-

lizza il reale. La monade leibniziana diventò pura *cosa* nelle mani di Volfio ; e quindi si udì parlare non solo di *cose materiali*, ma di *cose spirituali*, e della *prima e suprema cosa*, che è Dio stesso; l'anima divenne una cosa *semplice* opposta e diversa da un'altra cosa *composta* che è il corpo, e Dio una cosa *semplicissima*, sopra, fuori e assolutamente diversa da tutte le cose.

Abborrito lo spinozismo come contrario alla personalità divina e umana e trasformato il monadismo leibniziano nell' atomismo del puro essere , il quale non potea nulla contro il vigore che l' empirismo traeva dalla vita della natura, quale poteva essere il modo di considerare il mondo, l'uomo e Dio? Il mondo era considerato meccanicamente; e spiegato con leggi puramente meccaniche; era il tempo delle scienze naturali e delle matematiche ; tutto era calcolo, peso e misura. L'uomo era considerato o come puro arbitrio, come puro essere per sè , sciolto da qualunque connessione cogli altri esseri, o come un essere e forza puramente naturale e operante naturalmente. Quindi nel mondo umano, in quel mondo che è opera propria dell' uomo , o non si vedeva nessuna legge, perchè dove è autore l'arbitrio solo, la legge manca, o la legge era la stessa legge naturale, e la vita delle nazioni e dell' umanità—la storia—era meccanismo come quella della natura. Così lo Stato si faceva nascere dall'arbitrio degl'individui, mediante i contratti ; e nello stesso modo il linguaggio si originava da una specie di convenzione. D'altra parte vi era chi diceva che la volontà vuole anche per legge naturale, come l'acqua cade, il fuoco brucia, ecc. Pareva insomma che il mondo, così il naturale come l'umano, fosse veramente abbandonato da Dio; Dio aveva fatto il mondo, ma Dio nel mondo non si vedeva affatto. E in verità Dio l'aveano ridotto a tale, — quando non dicevano che era la stessa materia, — che poteva farsene senza; il mondo si aiutava e andava da sè come un orologio caricato a perpetuità.

Era evidente che per uscire da tanta degradazione bi-

sognava negare e quell' astratto monoteismo, che si opponeva a un non meno astratto materialismo, e il naturalismo di Bruno e Spinoza, e trarne speculativamente un concetto tale di Dio, che non fosse nè puro Ente, nè semplice Natura. Ciò non si poteva fare senza negare ad un tempo l'empirismo e l'intellettualismo, e fare come problema della filosofia non la realtà inconsapevole, il puro oggetto, l'Ente, sia Dio, sia anima, sia natura, ma la realtà cosciente, il conoscere, lo spirito. Questo problema è il vero significato di tutta la filosofia alemanna: psicologico in apparenza, metafisico in fondo, e tale infatti si manifesta nel suo ultimo periodo.

Nella prima metà del secolo passato, quando il male non era così serio, ma pure l' unico Dio, che tutti cercavano così nell'universo come nell'uomo, non era altro che la natura, giacchè l'uomo stesso era considerato come un essere naturale, comparve uno, che, quasi prevedendo dove la cosa sarebbe andata a finire, pretendeva di avere scoperta una *nuova scienza.* Era vuoto orgoglio, ovvero intuito anticipato di ciò che solo noi in questo nostro secolo sappiamo essere il vero problema della filosofia? « Finora i filosofi, diceva egli, hanno contemplato Dio solo per l'ordine delle cose naturali; io più su innalzandomi contemplo in Dio il mondo delle menti umane, che è il *mondo metafisico*, per dimostrare la Provvidenza nel mondo degli animi umani, che è il mondo civile, ossia il mondo delle nazioni. Contemplando Dio solo per l'ordine naturale, cioè in quanto ha dato *naturalmente l'essere* alle cose e agli uomini e *naturalmente* lo conserva, i filosofi hanno dimostrato solo *una parte* o *attributo* della sua provvidenza; io lo contemplerò per la *parte* che è *più propria degli uomini*, la natura dei quali ha questa principale proprietà di essere *socievoli*, cioè come provvedente nelle cose *morali politiche*, ossia ne' *costumi* civili, co' quali sono provenute al mondo e si conservano la nazioni. E questa nuova e più alta contemplazione è possibile, perchè questo *mondo civile è certamente stato*

*fatto dagli uomini*; onde se ne possono, perchè se ne debbono, ritrovare i *principii dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana.* E dee recar meraviglia, come *tutti* i filosofi si studiarono di conseguire la scienza di *questo mondo naturale*, del quale perchè Iddio egli il *fece*, esso solo *ne ha la scienza*; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, del quale, perchè l'*avevano fatto gli uomini*, ne potevano conseguire la *scienza gli uomini.* Questo stravagante effetto è provenuto dalla miseria della mente umana; la quale restata immersa e seppellita nel corpo, è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo, e dee usar troppo sforzo e fatica per *intendere se medesima.* E pure l'uomo intanto si approssima a Dio, e questa scienza è d'una spezie veramente divina, in quanto il mondo che egli vuole con essa contemplare, lo ha fatto egli stesso; perchè in Dio *il conoscere e il fare* è una medesima cosa, e solo l'uomo partecipa di questa divina natura. La differenza tra l'uomo e Dio è, che l'uomo ha fatto a principio questo suo proprio mondo senza sapere ciò che si faceva, anzi credendo di fare tutto il contrario. E questa è come una benevola astuzia della Provvidenza; la quale senza *forza di leggi*, ma facendo uso degli stessi costumi degli uomini,—dei quali le *costumanze* sono tanto *libere d' ogni forza*, quanto lo è agli uomini *celebrare la loro natura*, — come una mente *diversa*, alle volte *contraria* e sempre *superiore* a' *fini particolari* e *ristretti* che gli uomini si propongono, ne fa *mezzi* per *servire* a fini più *ampi*, e gli adopera sempre per conservare l' umana generazione. Così vogliono gli uomini usar la *libidine bestiale* e disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de' matrimonii, onde surgono le famiglie; vogliono i *Padri* esercitare *smoderatamente gl'imperii paterni sopra i clienti*, e surgono le *città*; vogliono i nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei, e vanno in *servitù delle leggi*, che fanno la *libertà popolare*; e simili. Questo che fece tutto, fu pur *Mente*; perchè il fecero gli uomini con *intelligenza*; non fu *Fato*, perchè il fe-

cero con *elezione*: non *Caso*, perchè con perpetuità sempre così facendo, escono nelle medesime cose. Questa Mente o Provvidenza è l'*unità dello spirito che informa e dà vita a questo mondo di nazioni* ».

Con queste parole, che io ho raccolto fedelmente da tutta la *Scienza Nuova*, Vico poneva un nuovo problema, una nuova considerazione dell'uomo, del mondo e di Dio. L'uomo sino a quel tempo era stato considerato come un essere naturale, come un puro individuo, studiato solo in quelle qualità astratte, comuni e generali che aveva recato seco nascendo. La natura era stata considerata come un tutto per sè, e che aveva solo in se stesso il proprio significato; alcuni la facevamo derivare da Dio, ma nessuno la riconosceva come mezzo a più alto fine. Dio era stato considerato solo come autore della natura; il mondo umano appariva o come una parte del mondo naturale, o come il puro prodotto dell'arbitrio degli uomini. Vico vuol trovare una nuova metafisica: una *metafisica della mente umana*, che proceda sulla *storia delle umane idee*; non di quelle idee che risultano dalla contemplazione della psiche umana astratta, cioè dell' intelletto astratto e del senso astratto, come quando i filosofi cercano l' origine delle idee di spazio, di tempo, di sostanza, di causa, e simili; ma di quelle che si contemplano in D io come Provvidenza o Mente o Spirito che informa e dà vita al mondo delle nazioni. Le idee, studiate sino a quel tempo da' filosofi, erano le determinazioni generali dell'Ente, del naturale e dello spirituale; erano *umane*, solo in quanto potevano essere pensate dall'uomo, ma non erano nè *umane* e nè anche *naturali*, in quanto rappresentassero propriamente e definissero l'uomo e la natura, sia nel loro essere astratto, sia nella loro vita concreta. Quando si dice quest'Ente, — p. e. l'uomo, o la pianta, o il minerale, — è sostanza, causa, spazio, tempo, ecc., non si dice nulla che significhi ciò che è l'uomo, la pianta, il minerale in se stesso, ma solo ciò che tutti gli Enti hanno di comune come Enti, cioè non come Enti determinati, con-

creti, reali, ma come Enti in generale, come indifferenza assoluta di tutti gli Enti. Le idee *umane*, al contrario, per Vico sono quelle, che non solo possono essere pensate dall'uomo come ogni altra idea, ma che esprimono la essenza umana, anzi sono questa essenza: non la essenza astratta, come quando si dice: l' uomo è senso, immaginazione, intelletto, appetito, volere, e poi si descrivono minutamente queste facoltà; ma l' essenza umana in quanto è reale, viva, si sviluppa e diventa vero uomo, famiglia, società, nazione, popolo, Stato, e in generale storia e umanità. E in verità ciò che opera nel mondo e fa il mondo umano, non è solo quella psiche astratta e puro scheletro dell' individuo spirituale, studiato da' psicologi, ma l' uomo come appartenente ad una propria famiglia, nazione, Stato, ad un dato tempo e periodo della storia; cioè quella psiche, che si potrebbe chiamare nazionale, e, come unità che informa tutte le nazioni, universale. Basta un solo esempio. I psicologi studiano il processo della cognizione, del senso all'intelletto, e questo processo chiamano vita dello spirito; il loro principio è, che la mente non intende cosa della quale non abbia avuto alcun motivo da' sensi. Vico studia il senso e l'intelletto del genere umano, cioè dello spirito come storia, e il processo dall'uno all'altro è la vita della umanità; e così mostra che quanto prima aveano *sentito* d' intorno alla sapienza volgare i *poeti*, tanto *intesero* poi d' intorno alla sapienza riposta i *filosofi*; talchè si possono quelli dire essere stati il *senso*, questi l'*intelletto* del genere umano. Il senso è la prima vita dei popoli, quel grado in cui tutto il popolo è poeta e vede e fa tutto praticamente; e il tempo de' miti e delle false religioni. L' intelletto è la riflessione de' popoli, per cui ogni popolo sa quello che è e vuole, e il più alto grado di questa riflessione o la più perfetta coscienza dell'essere di un popolo, è la filosofia. Questo processo del senso all'intelletto è un vero processo, cioè uno sviluppo interno, e non già una pura aggiunta di una cosa a un'altra. L'intelletto è già nel senso, ma solo impli-

citamente; e intanto ciò che muove il senso e gli dà vita e conoscenza è l'intelletto stesso, perchè nell' attività del senso egli si apparecchia come la sua materia Il vero pregio di Vico è dunque di aver compreso questo concetto dello spirito come libero sviluppo di se stesso, e di averlo applicato alla spiegazione del mondo umano. Come dal senso si genera in apparenza l'intelletto, ma in realtà è l'intelletto cha ha posto, o per dir meglio, presupposto a sè il senso per porsi come vero e reale intelletto; così nel mondo umano, nella vita vera dello spirito, cioè nella storia, l'intelletto universale prepara le sue proprie materie nella vita immediata e bestiale de popoli, e fa nascere da' fini particolari il fine comune, dagl'interessi privati la vita pubblica, dalla libidine il matrimonio e la famiglia, dalla intemperanza de' Padri la città, dall'abuso dell'autorità signorile le leggi, ecc. Questo intelletto non è un motore estrinseco, e l'uomo non è una macchina che realizza un fine che non è suo; ma il fine universale che l'uomo eseguisce nella soddisfazione de' suoi fini particolari, è il suo proprio fine, ed ei l'eseguisce liberamente, perchè così facendo egli celebra, come dice solennemente Vico, la sua propria natura.

Questa nuova considerazione dell'uomo e del mondo umano ha per effetto una nuova considerazione del mondo naturale e di Dio stesso. Come il senso non ha significato per sè, ma solo come materia e implicazione dell' intelletto, così la natura non è altro che la cuna dello spirito; è un mondo, su cui deve sorgere e svilupparsi un altro mondo. E nella stessa guisa la infinità reale di Dio, — la sua Provvidenza, — non consiste solo nella sua rivelazione come sistema naturale dalle cose, ma principalmente nella sua rivelazione come mondo umano. In quello le cose sono semplicemente *poste*; in questo l'uomo si fa da sè ciò che egli è veramente. Quello corrisponde a Dio come Ente, questo a Dio come Spirito. Di quello è autore solo Dio; di questo è autore Dio e l' uomo, Dio creatore e l' uomo concreatore, direbbe Gioberti; di maniera che questa suprema attività

creativa di Dio come Provvidenza umana è in sè divina e umana insieme, e perciò è amore. Così la infinità di Dio, puramente naturale in Bruno, diventava in Vico infinità spirituale; quella era la negazione, questa l'affermazione della personalità di Dio e dell' uomo.

Che cosa avrebbero dovuto fare i nostri filosofi dopo Vico? Avrebbero dovuto, non dico cessare di studiare la psiche umana; anzi questa era la vera via; ma avrebbero dovuto studiarla non solo per conoscerne l'essere astratto, col fine specialmente di confermare la vecchia metafisica dell'Ente, ma per discoprire quella metafisica, che diceva Vico, della *mente umana*, e invece delle idee puramente pensate dall' uomo, comprendere le *umane idee*. Il problema era trovare una nuova metafisica, che fosse il fondamento della nuova scienza, cioè della scienza dello spirito. Questo problema formò l'intimo motivo della filosofia alemanna: comprendere lo spirito non come semplice anima, ma nella piena realtà della sua manifestazione, tale è il suo significato. Così Kant studia la psiche come *conoscenza*, e rovescia tutto l' edificio della vecchia metafisica, che considerava l' anima, il mondo e Dio come semplici oggetti. Fichte studia la psiche come pura coscienza di sè stesso, e già rifà l' universo naturale e umano come una infinita produzione dell'Io. Schelling studia la psiche come ragione sostanziale e indifferente nelle sue due manifestazioni eguali e parallele dell'ideale e del reale, riproducendo e trasfigurando il panteismo di Bruno e Spinoza. Hegel studia la psiche come spirito assoluto, il quale in quanto infinita mediazione o relazione di sè verso se stesso, si presuppone a se medesimo come puro ideale, come puro reale, per porsi come unità attuale dell' ideale e del reale. Quindi la sua pretensione di aver messo un nuova metafisica in luogo di quella distrutta da Kant, una metafisica identica alla logica, nella quale il principio non è l' Ente, ma il pensiero nella sua assolutezza, cioè l'*idea umana*, come la chiama Vico, nella sua massima astrazione e come assoluto comin-

ciamento di se stessa. I nostri filosofi al contrario non videro altro nella nuova filosofia che un problema di psicologia per procedere alla nuova metafisica; essi si adoperarono o a puntellare l'antica o a negarla del tutto, senza porre niente altro in suo luogo. In generale non si accorgevano, che non solo le nuove ricerche psicologiche e la vecchia metafisica erano incompatibili, ma che quelle menavano necessariamente ad una metafisica nuova, e non distruggevano che per riedificare. Quindi combattono il criticismo, perchè credevano che fosse la negazione assoluta di ogni metafisica, quando non era che la negazione di quella che aveva fatto il suo tempo e il germe di una novella. Galluppi non sa altro di Dio, se non che esiste, e dichiara indegna della sua infinita essenza la pretensione di conoscerlo. Rosmini ce ne concede solo la cognizione negativa, alla quale poi supplisce la fede, di maniera che il Dio della sua filosofia non differisce molto dall'Ente supremo del secolo passato, il quale non si riconosce nè nella natura, nè nello spirito Dov' è qui il gran pensiero che Vico aveva messo al mondo, e legato come un patrimonio nazionale ai filosofi italiani? I servigi che Galluppi e Rosmini hanno reso alla filosofia sono grandi, e io non sono l'ultimo a riconoscerli; come psicologi hanno pochi pari. Ma qui è tutto il loro merito. Al contrario essi non comprendono che lo scheletro di ogni cosa: dell' uomo, del mondo e di Dio; dell' uomo non dicono altro se non che ha queste e quelle facoltà, onde nascono questa e quelle idee; del mondo, che esso ha queste e quelle determinazioni generalissime, che è contigente, temporaneo, finito, ecc.; di Dio, che egli *è*, è supremo essere, essere realissimo; non possono dire nè meno che ha *creato* il mondo poichè la loro filosofia comprende l' essere, ma non il creare. Questo solo dicono di ogni cosa; ma quanto alla *vita* dell'uomo, del mondo e di Dio; quanto alla loro storia, giacchè non solo l' uomo, ma anche la natura e Dio hanno una storia, e la storia in generale è lo stesso divino pensiero della creazione, essi non

dicono, nè possono dir niente. Così si spiega come nè Rosmini nè Galluppi abbiano una filosofia del reale (1), una filosofia della natura e dello spirito; hanno logiche, ideologie e psicologie; Rosmini ha anche una filosofia del diritto; ma, come parti della filosofia dello spirito, il diritto e la psicologia sono ben povera cosa, senza una filosofia dell'arte, della lingua, della storia e anche della religione. Queste parti non ci sono ne' loro sistemi, non perchè non hanno avuto tempo di farle, ma perchè non ci possono essere. Dove il principio è il puro ente, appena ci può essere la psicologia sperimentale, e se ci è altro, è una generosa inconseguenza. — Galluppi, Mamiani e Rosmini nella nostra filosofia sono dunque come la continuazione e il compimento di quell' indirizzo scettico religioso che abbiamo visto in Campanella; lo scopo principale della filosofia per loro è di provare che la ragione non può tutto conoscere, perchè si ammetta la necessità di un'altra fonte di cognizione.

Il merito di Gioberti è di aver compreso tutta la vacuità di questa situazione. Quando egli profferisce la parola *nullismo*, ciò non è un'espressione del suo animo commosso e collerico, ma del suo intelletto sagace e speculativo, del profondo senso che egli aveva della realtà delle cose. Il nullismo è la inconoscibilità assoluta di Dio. Ora alla inconoscibilità assoluta di Dio corrisponde la esclusione dalla filosofia di tutta la vita reale del mondo e dell' uomo, di tutto l' elemento positivo della natura e della storia, e in generale di tutta la vita della creazione. Ciò che rimane è solo pura idea senza fatto, puro ente senza manifestazione, pura essenza senza attività. Tutto il *positivo* è lasciato a quelli che non sono filosofi, alla loro osservazione ed esperienza; e siccome costoro non trovano l' idea nel fondo delle loro storte e dei loro microscopi, si ha ragione di

(1) Quanto al Rosmini qualcuno qui sarà pronto a domandare: E la *Teosofia*, di cui già nel 1859 era stato pubblicato il primo volume? — Ma ci contentiamo per ciò di rimandare alla conclusione del nostro *Rosmini e Gioberti* [Ed.].

conchiudere che il *Dio vivente*, il Dio della natura e del genere umano, è il Dio della fede, non della scienza.

Anche in Gioberti vi ha l'elemento scettico: sebbene l'idea si manifesti allo spirito nella piena e assoluta realtà, cioè come Creatore, pure vi ha un lato di essa che l' intuito non può apprendere: il sovrintelligibile. Ciò non di meno, quando si va a vedere, questo lato, come in Bruno, si riduce a ben poca cosa; esso, come essenza reale dell' idea e distinta dalla razionale, non è già una totalità di determinazioni differenti da quelle che la ragione conosce, ma solo la unità e il nesso di queste stesse determinazioni. E se la ragione potesse conoscere questo nesso? Se potesse vedere come l'una determinazione genera l'altra? Questo è quello che pretendono altri filosofi, e Gioberti non ha certo dimostrato, che ciò sia impossibile. Così egli riduce il mistero alla minima espressione, ad un punto solo che per taluni è perfettamente chiaro. D'altra parte il sovrintelligibile che nella prima forma del sistema giobertiano apparisce come un limite fisso e insuperabile, nello sviluppo del sistema stesso si mostra come qualcosa che svanisce continuamente; l' intuito non è più una potenza limitata, capace di conoscere solo un lato dell' idea, ma è potenza infinita del conoscere e in sè tutto il conoscibile; se non che l'atto è sempre nel tempo e in continuo progresso. Di maniera che la differenza fra il conoscere divino e l'umano è solo quella tra atto e potenza; ma il contenuto del conoscere è lo stesso; Dio non è altro che l'idea del mondo nella sua assolutezza, e il mondo è l' idea divisa e moltiplicata. Così Gioberti riproduce, ma perfezionandolo e risolvendolo in un principio più alto, il realismo di Bruno; e d'altra parte fonda la nuova metafisica, desiderata da Vico. Nel tempo stesso soddisfa alle esigenze religiose di Campanella, di Galluppi e di Rosmini, non separando la fede e il sapere, ma riconciliandoli nella unità della scienza ideale. Questa scienza si fonda nel principio di creazione, cioè nell' idea infinita come sviluppo di se stessa o come rela-

zione assoluta verso se stessa. L'Idea come puro Ente pone l'esistente, e come esistente ritorna all' Ente. O in altri termini, l' Idea è triplice attività : attività pura e indifferente, attività come pura manifestazione e differenza di se stessa, attività come rappresentazione del moltiplice e della differenza reale nella unità dello spirito conscio di se medesimo. Quindi a dir vero tre cicli creativi : il ciclo ontologico, il ciclo cosmologico, e il ciclo umano o spirituale; o in altre parole : l'antenaturale, il naturale e il sovrannaturale. Dio come vero Dio non è uno di questi cicli, ma la loro unità perfetta, assoluta e indivisibile. E però non è puro Ente, come voleva la vecchia metafisica; non pura natura, come affermava Bruno e Spinoza; non puro spirito astratto come afferma il monoteismo volgare; ma Ente, natura e spirito, non come sono nella loro differenza e distinzione, ma come trasfigurati e immedesimati in unico soggetto. Come tale, Dio è in tutto e penetra tutto; niente è senza Dio, ma niente è Dio; perciò egli è l' *Unico*; non come l' Uno opposto a' Molti, ma come principio e fine de' molti e tale che nessuno de' molti è lui, perchè i molti non sono fine ultimo a se stessi. In questa immanenza e insieme trascendenza di Dio consiste il monoteismo giobertiano.

Appropriando il principio di creazione alla filosofia e facendo consistere l'attività creativa non solo nella creazione dell'esistente, cioè nella posizione della natura, ma nel ritorno dell'esistente all'Ente, cioè nello sviluppo dello spirito, e quindi comprendendo in questa seconda attività divina anche l' umana come concreatrice, Gioberti riconcilia l' esperienza e la scienza, la storia e la speculazione, l'erudizione e il sapere, la filologia e la filosofia; ma, così facendo, impone alla filosofia un obbligo grave, dal cui adempimento dipende tutto il suo essere. Come la forma più perfetta dell'attività dello spirito, come l'ultimo grado del ritorno del l'esistente all' Ente, ella è la scienza suprema e veramente divina; ma è sopra tutto e domina ogni cosa, non in quanto ella s' isola e si mette fuori di tutte le altre attività e pro-

duzioni spirituali, ma in quanto tutte le abbraccia e se ne serve come materia e alimento della sua vita. Ella è non solo il principio, ma il risultato finale e generale di tutte le scienze particolari; e se è vero che il suo oggetto è la Idea divina della creazione e che questa idea si manifesta in tutto il reale, così nella natura come nel mondo spirituale, ella deve raccoglierla e contemplarla da per tutto dove si trova e ricomporre l'aurea catena che lega e mantiene tutto il creato; se ne dimentica un solo anello, essa non è più una scienza reale e positiva, ma una vuota astrazione. Il discredito in cui essa è caduta negli ultimi tempi, specialmente in quelle contrade dove ebbe i suoi più appassionati e ardenti cultori, non ha altra cagione che questa inclinazione a trascendere il reale e a persuadersi che l'intuito speculativo dell'universo si possa aver solo coi nudi concetti. Studiare il reale e tutto il reale; conoscere tutte le manifestazioni della natura e della storia: questa è la condizione assoluta d'ogni vera filosofia.

Signori, tale è il concetto che io mi son formato del *carattere* e dello *sviluppo* della nostra filosofia. Epilogo il mio pensiero. Il carattere della nostra filosofia è quello stesso di tutta la filosofia moderna, essenzialmente diverso dal carattere dell'antica: cioè la ricerca del principio di ogni cosa non nella assoluta oggettività, materiale o ideale, ma nella mente assoluta. Il suo sviluppo è la esplicazione, la opposizione, e finalmente l'unità dei due momenti della mente assoluta, cioè la oggettività e la soggettività infinita: la realtà vivente della natura e l'autonomia della coscienza umana. Informato da questo intimo motivo, la nostra filosofia superava quella unità astratta e immediata dello spirito cristiano nel medio evo, la quale separata da'suoi due momenti reali della natura e dell'uomo, appariva come Ente vuoto e trascendente. Quindi da un lato il naturalismo di Bruno, dall'altro il psicologismo di Campanella; cioè da un lato l'intuito immediato di Dio come semplice Sostanza e Causa, dall'altro la conoscenza come percezione immediata

solo dell' Io finito e delle cose finite; e in questa convinzione dell' imperfezione del conoscere, quell' indirizzo scettico, pel quale la verità, cioè Dio stesso, non era conosciuta se non mediante il ragionamento e solo superficialmente; i veri oggetti della conoscenza erano solo il mondo come aggregato meccanico di enti, e l' uomo o come puro arbitrio o esso stesso come ente meccanico. La estrema conseguenza di questo indirizzo fu da una parte l'assoluta cosa, dall' altra l' assoluta materia come Dio. Vico fu la prima conciliazione, ma solo profetica e non già scientifica, della necessità della natura e della libertà dello spirito: egli concepì Dio non solo come ordine naturale, ma come ordine morale del mondo, e non già come due sistemi paralleli e egualmente immediati, di maniera che l'ordine morale non fosse altro che lo stesso ordine naturale in altra forma (tale era lo spinozismo); ma concepì Dio come *intelletto* che dispone l' ordine naturale come materia e mezzo al morale. Così l'assolutamente Primo non era più la sostanza, ma il soggetto: non l' Ente, ma la Mente. Con questo concetto Vico esigeva una nuova metafisica che procedesse sulle umane idee, e perciò si fondasse sullo studio del pensiero umano. Quindi la necessità delle ricerche psicologiche, o per dir meglio della considerazione dell' uomo come *conoscere*; ma questa considerazione non dovea essere il fine assoluto della filosofia nè il mezzo per puntellare la vecchia metafisica, ma sì solo la via di edificarne una nuova sulle rovine della prima. Questo còmpito di distruzione era il carattere scettico della nuova filosofia. Galluppi, Rosmini e Mamiani rappresentano questo indirizzo della nostra filosofia dopo Vico; essi sono i filosofi della *conoscenza*. Eccellenti psicologi, studiano l' atto dei conoscere in tutti i suoi lati; e Mamiani a questo pregio aggiunge la nobile impresa di ripigliare la tradizione filosofica de' nostri padri nel *Rinnovamento* e ne' *Dialoghi*, e preoccupato de' risultati reali delle sue ricerche si sforza anche di conciliare i suoi filosofemi co' dettati del senso comune degli uomini.

Ma il loro difetto è di non aver visto che tutto il significato della psicologia era nella necessità d'una nuova metafisica; nella metafisica dello spirito in luogo di quella dell'Ente. Solo Gioberti si accorse, che la psicologia era mezzo e non fine: e mezzo di porre un nuovo principio, non già di consolidare l'antico. Questo nuovo principio ei lo esprime nella *formola ideale*, la quale non è altro che un nuovo concetto dello spirito. D'ora innanzi l'essenza dello spirito non è più la contemplazione dell'Ente, ma la conoscenza dello spirito che crea lo spirito; il suo privilegio è di poter conoscere la sua propria creazione. Solo così egli non è più un Ente naturale, perchè come intuito dell'atto creativo assiste, dirò così, alla sua stessa origine: il suo essere è l'atto stesso onde egli vede il suo prodursi. Questo è il significato dell'intuito giobertiano: non già che l'uomo appena nato conosca Dio creatore, ma che l'intelletto umano sia in sè la potenza di questa cognizione; potenza infinita che abbraccia tutto il conoscibile e che deve attuarsi infinitamente. Conoscere assolutamente se stesso: tale è lo scopo dello spirito; questa conoscenza è la sua assoluta libertà. E questo deve essere anche lo scopo della nostra filosofia, il problema del nostro avvenire. Ma perchè questa conoscenza non degeneri in pura astrazione, deve presupporre tutta la realtà, non solo la naturale ma anche l'umana, cioè tutti i lati in cui si manifesta l'attività dello spirito. Giacchè, se lo spirito è il fine ultimo e il significato vero di ogni cosa, si può dire che in ogni cosa è lo spirito; e perciò lo spirito solo allora conosce assolutamente se stesso ed è libero, quando conosce ogni cosa e se stesso in ogni cosa. Questa è la conoscenza dell'atto creativo, cioè dello spirito come immanente e insieme trascendente in tutte le cose.

A mio giudizio dunque, o Signori, l'ultimo grado della nostra speculazione è la filosofia di Gioberti. Essa sola corrisponde allo spirito del tempo; essa sola riassume e compendia in se stessa tutti i momenti più gloriosi della filo-

sofia italiana; essa sola rimette la nostra filosofia nella vita comune della filosofia europea; essa sola può restituire alla speculazione italiana quella libertà e quella gloria che le compete, diventando una filosofia nazionale. L'Italia abbonda d'ingegni speculativi; ciò che manca è l'accordo della speculazione e dell'esperienza. Il principio di questo accordo è nel sistema, che sarà il soggetto principale di queste lezioni. Voi, o giovani studiosi, avete ora i migliori sussidii per riuscire in questa impresa. In questa Università risorta a nuova luce voi potete ora apprendere liberamente tutte quelle discipline, che sono il fondamento della filosofia: non solo le discipline naturali, ma la storia in tutti i suoi rami, l'erudizione e la filologia. Ho detto *liberamente*; e il primo atto di libertà voi dovete esercitarlo sopra questo stesso sistema. Non si tratta di accettarlo ciecamente in tutte le sue forme e proporzioni (1); ma di comprenderlo, di svilupparlo, di far fruttare tutto il bene che esso racchiude. Questo sistema più che un sistema, è un principio. Voi dovete formare il principio a vero e compiuto sistema. Il principio è la divina attività creativa, cioè la libertà o il diritto assoluto dello spirito. Questa libertà e questo diritto voi dovete comprendere nella sua essenza, perchè possiate con piena coscienza farlo valere nella vita come uomini, come cittadini e come italiani.

---

(1) La stampa dice così: ma può essere un errore tipografico per *proposizioni*. [Ed.]

# SPAZIO E TEMPO

## NELLA PRIMA FORMA DEL SISTEMA DI GIOBERTI

## (1864) (1)

(1) Questa *Nota* fu letta dallo Spaventa nella tornata del 7 agosto 1864 della R. Accad. di Scienze mor. e polit. di Napoli; v. *Rendiconto delle tornate e dei lavori dell'Accad.* ecc., Napoli, Stamp. della R. Università, 1864, an. III, p. 130. E fu stampata nello stesso *Rend.*, pagine 137-163 [Ed.].

La contradizione, che io ho notata, in un altro mio scritto (1), nel concetto giobertiano della creazione è quella della opposizione assoluta e della identità astratta, del kantismo e dello spinozismo. La stessa contradizione si riconosce nei concetti di spazio e tempo, giacchè Gioberti gl' identifica colla creazione.

La creazione è per Gioberti un *giudizio*, un giudizio sintetico *a priori*; l' Ente crea (oppone a se stesso) un altro, l' esistente, il quale ha così una sostanzialità distinta da quella dell'Ente; l'Ente non è l'esistente, e l'esistente non è l'Ente. In verità l'opporre, come *atto* dell'Ente, è qui una semplice apparenza; l' Ente non contiene in sè l' esistente in nessuna maniera, nè l' esistente contiene l' Ente, giacchè altrimenti il giudizio non sarebbe sintetico; ma è l' intendimento del soggetto, la riflessione esterna all' Ente, che trovando l'Ente e l'esistente come termini opposti e l'uno fuori dell'altro, li congiunge con un vincolo esterno e rappresenta questo vincolo, la sua propria attività, come l'attività stessa dell' Ente.— Similmente, lo spazio e il tempo non sono « *una cosa semplice*, ma una sintesi di due elementi, l'uno apodittico e l' altro contingente, l'uno infinito ed eterno, l'altro temporario e finito (*Introduz.* III, 21 (2));

(1) *La filosofia di Gioberti*, Napoli, Vitale, 1863; conclusione. [Ed.].

(2) L'A. cita sempre l' ediz. I.ª di Losanna, 1846, fatta sulla II.ª di Bruxelles. [Ed.].

una sintesi dell'assoluto e dei relativo, del perfetto e dell'imperfetto, dell'intelligibile e del sensibile, e insomma dell'Ente e dell'esistente » (11). Ora per Gioberti questi due elementi sono tali che l'uno non è affatto l'altro; il sensibile non è l'intelligibile, nè l'intelligibile il sensibile: come dunque possono fare insieme uno, cioè lo spazio e il tempo? Qui non abbiamo l'unità, ma la semplice somma o aggregato de' due termini opposti; non quella unità intrinseca che nasce dalla natura stessa degli opposti, in quanto l'uno contenga in sè l' altro e si trasformi nell' altro; ma siam noi, è la nostra riflessione, che li mette insieme e gli aggiunge l'uno all'altro, come il sarto cuce insieme due pezzi di diverso colore; ed è indifferente cominciare dall' uno o dall' altro, aggiungere all' Ente l' esistente o all' esistente l'Ente, talmente che spazio e tempo non sono più quel *momento intermedio* o *termine medio* che si vorrebbe (9,21), ma un mero risultato, un mero composto, che in quanto tale presuppone, come già dati, gli elementi e la stessa composizione. « Il risultato di questa sintesi (de' due elementi) è l' idea del tempo e dello spazio pretti » (22). « Le nozioni di eternità e d' immensità non nascono da quelle di spazio e tempo, ma sì bene le ultime dalle prime. E in che modo si fa questo processo? Per via di creazione, in quanto l'elemento apodittico *crea* l'elemento contingente, che *accoppiato* al primo *compone* le idee *complessive* di tempo e di spazio schietti » (23) — Qui si nega quello che prima si era affermato, cioè l' identità di tempo e spazio e della creazione; spazio e tempo, la stessa creazione, lo stesso atto creativo, dovrebbero essere *prima* dell' esistente (delle cose che sono nello spazio e nel tempo), cioè fuori dello spazio e del tempo, e per conseguenza increati, eterni, come lo stesso atto creativo; invece qui vengono dopo l' esistente, lo presuppongono come creato, e, creato l' esistente, bisogna di nuovo accoppiarlo all'Ente per avere lo spazio e il tempo. Questa confusione dipende dal concetto indeterminato di creazione; il quale ora significa semplice opposizione del-

l'Ente e dell'esistente, e serve a distinguerli l'uno dall'altro ed evitare il panteismo, e così spazio e tempo non sono altro che l'espressione di questa stessa opposizione; ora significa l' unità de' due opposti e serve ad evitare la loro separazione, il che sarebbe un male peggiore del panteismo, perchè, l'esistente come separato, sarebbe un altro assoluto, e così tempo e spazio rappresentano la sintesi, la unione, la composizione dell'Ente e dell' esistente. Ma nell'uno e nell'altro caso il risultato è lo stesso, giacchè l'unità, essendo indifferente agli opposti, non consistendo nella stessa loro natura, essendo puramente esterna, equivale all'assoluta opposizione; è la semplice *esigenza* della unità degli opposti, che, come semplice esigenza, non esprime altro che la stessa opposizione.

Questa esigenza è espressa così: « I due elementi si *accozzano* insieme...; *non bisogna* però immaginarsi che possano rappresentarsi alla mente *scompagnati* l' uno dall' altro; quando il *distinguerli* è opera di una difficile astrazione. L' elemento apodittico e l' elemento contingente sono *fusi* insieme e *indivisi* nell'idea del tempo e dello spazio; e in virtù di questa *mescolanza* e dell' *unità sintetica che ne risulta,* lo spazio e il tempo *mediano* nella formola » (465-6). È sempre lo stesso sbaglio: si comincia coll'opporre i due elementi, e poi si vuole che facciano uno; il che è impossibile, perchè l' opposizione è già fissata come tale, e si è già detto che l' Ente non è l'esistente, e l' esistente non è l'Ente. Qui l'unità non è mai attuata, ma si esige, si *postula,* si presuppone; tale è la natura del giudizio sintetico. In questo giudizio l' attualità — il pensiero — è la distinzione; e l'unità è qualcosa che *deve* venire, un *bisogna che sia così*; rappresentazione, non pensiero; o, che è lo stesso, qualcosa che è *stato*, ma non è attualmente, giacchè attualmente è soltanto la distinzione. Insomma, l'unità è messa in seconda linea, in fondo del quadro, e rappresentata come fusione, inseparabilità, mescolanza, *indisgiunzione*; e ciò che si contempla e fissa dal pensiero, è la distinzione; quella

unità è come una memoria o una speranza, un passato o un futuro. È vero che il *distinguere è opera di una difficile astrazione*; questa distinzione, questa negazione dell'unità immediata è la potenza stessa del pensiero, senza la quale egli non sarebbe pensiero, ma senso. Ma il più difficile è ricostituire l'unità dopo la distinzione, vincere la prima negazione con una nuova negazione, questa vittoria del pensiero sopra se stesso. Si crede che l'unità dopo la distinzione sia la cosa più facile del mondo: basti fare appello all'unità d'una volta, fondere e mescolare; come chi credesse di vincere le contradizioni della giovinezza non già diventando vero uomo (*vir*), ma ritornando semplicemente all'innocenza della fanciullezza. È una illusione, come tante altre; l'unità primitiva è perduta per sempre, e la realtà di questa perdita è la stessa distinzione. È vero che la nuova unità è un risultato; ma perchè sia veramente tale, deve nascere dalla natura stessa degli opposti o dalla loro dialettica, e non già essere una mera ripetizione dell'unità originaria. L'unità di cui parla Gioberti, non risulta dagli opposti, ma dalla riflessione che mette insieme gli opposti, e perciò l'opposizione non è realmente superata. E così spazio e tempo non sono l'unità dell'infinito e del finito, ma soltanto l'infinito + il finito, un accozzamento di due termini opposti, contradittorii; cioè, non *mediano* nella formola.

Nella vera unità la distinzione non è annullata, ma soltanto risoluta, idealizzata; ciascuno degli opposti espone la unità, è l'unità di se stesso e dell'altro. Gioberti determina lo spazio e il tempo come continui e insieme discreti; e perciò si potrebbe credere che egli avesse il concetto della vera unità. Ma forse che per Gioberti la continuità contiene in sè la discrezione, e la discrezione la continuità? Niente affatto. « L'elemento apodittico del tempo e dello spazio è il *continuo*, l'elemento contingente è il discreto. Il primo ci si rappresenta come *perfettamente uno ed infinito; esclude ogni moltiplicità e ogni limite.* Il secondo

ci si appalesa come *moltiplice* e *limitato.* Il moltiplice del tempo risulta dai momenti e partorisce la successione; il moltiplice dello spazio risulta dai punti e cagiona la coesistenza » (466). Qui dunque abbiamo la stessa opposizione assoluta: il continuo è il puro infinito e non contiene in sè affatto il finito, il discreto è il puro finito e non contiene in sè affatto l' infinito. Come dunque spazio e tempo possono essere insieme continui e discreti? Gioberti ha ragione di dire che non sono una *cosa semplice*, se per semplice s' intende il vuoto Uno, l' identità senza la differenza; ma non per questo sono un mero aggregato, una pura mescolanza, come acqua ed olio nello stesso vaso, cioè la differenza senza l'identità. E pure tale è la unità de'due opposti, attribuita da Gioberti allo spazio e al tempo. Voi prendete i due termini, l' infinito e il finito, il continuo e il discreto, ne fate la somma, e poi dite: questa somma (spazio e tempo) è insieme finita e infinita, continua e discreta. No, non è la somma che sarà infinita e finita, ma sono gli stessi termini — i quali nella somma si escludono ancora e rimane ciascuno per sè ciò che era prima — che rappresentano l'uno l'infinito e l'altro il finito; la somma non è infinita o finita come somma, ma come uno dei suoi elementi; non come unità, ma come l'una o l'altra parte di essa, cioè come non unità; e il discorso si riduce a dire: l' infinito è infinito, il finito è finito. Così quando dico: la miscela contenuta nel vase è acqua e olio, io non dico altro se non che l' acqua è acqua e l' olio è olio; l' unità è esterna ad essi, indifferente; è il vase.

Qui dunque spazio e tempo, che dovrebbero esporre l' unità dell' infinito e del finito, non esprimono altro che la loro assoluta opposizione, cioè che l'infinito non è il finito, e viceversa. Perchè quella unità — che sono lo spazio e il tempo — fosse infinita e finita non come aggregato, come opposizione, ma come unità, bisognerebbe che l'infinito fosse *in sè* anche finito e il finito infinito; altrimenti spazio e tempo si risolverebbero ciascuno in due enti per sè; non

sarebbero quello che sono, cioè ciascuno una intuizione *una* e indivisibile; o al più diventerebbero il vase stesso che mantiene insieme gli opposti, ma senza essere però nè l'uno nè l' altro; il vase tocca l' acqua e l' olio ed è toccato da essi, ma nè l'acqua e l'olio sono il vase, nè il vase è l'acqua e l' olio; abbiamo un *terzo*, che è opposto a ciascuno dei due, come questi sono opposti tra loro. Qualcosa di simile a tale rappresentazione ci è anche in Gioberti: spazio e tempo sono il « momento intermedio che segue l'uscita dal primo termine (*dall'Ente*) e precede l'entrata nel secondo » (nell' esistente) (9). « Il continuo ci mostra il tempo e lo spazio nel loro contatto coll' Ente, cioè nella loro maggior vicinanza con esso, e nella maggior distanza dall'esistente: il discreto ce li fa vedere nel loro contatto coll' esistente, vale a dire nel maggiore accostamento verso di esso, e nel maggior discostamento dall' Ente. Oltre il continuo, nel processo ascensivo occorre solo il possibile; cioè l'Ente stesso. Citra il discreto, nel processo discensivo, non si dà altro che il contingente; cioè l' esistente medesimo. Il possibile e il contingente sono i due estremi di questo processo, che s' immedesimano co' due estremi della formola, e si congiungono insieme nell' unità dell' atto creativo » (466). Qui abbiamo, come a dire, tre sfere quasi in una serie: Ente, spazio e tempo, ed esistente; quella di mezzo serve a congiungere o piuttosto a separare le due estreme; esterna a ciascuna di esse, come queste sono esterne tra di loro; non omogenea, ma divisa in se stessa, secondo che tocca l' una o l'altra delle estreme, e perciò da un lato infinita, dall'altro finita; anzi nè pure si può dire che ci sia contatto, ma ci è semplice accostamento, e il continuo non è più la stessa infinità, ma questa è *oltre* quello, e così il discreto non è la stessa finità, ma questa è *citra* quello; tra Ente ed esistente si era posto come mediatore lo spazio e il tempo; ora spazio e tempo è diviso in se stesso e dai termini tra i quali deve mediare; quindi il bisogno di altri mediatori: di uno tra l'Ente e il continuo, d'un altro tra l'esistente e

il discreto, d' un terzo tra il continuo e il discreto; e così all' infinito. Tale è il risultato del principio dell'opposizione assoluta; l' unità che si pone, è essa stessa un' opposizione e non fa che moltiplicare l'opposizione.

Da ciò si vede che in Gioberti spazio e tempo sono ciascuno in sè un' antinomia. Infatti, quando due determinazioni opposte, come infinito e finito, continuo e discreto, sono nondimeno necessarie allo stesso concetto (qui al tempo e allo spazio), talmente che senza l' una o l'altra quel concetto non sarebbe, ciò vuol dire che quelle determinazioni non possono valere, essere vere, in quanto parziali e prese ciascuna per sè, ma hanno la loro verità soltanto nella loro risoluzione, cioè nella unità del loro concetto; se si prendono ciascuna per sè nella loro parzialità e così si attribuiscono allo stesso concetto, si ha l'antinomia; il continuo, preso assolutamente e opposto al discreto, esclude da sè il discreto, e così il discreto esclude il continuo; il concetto adunque, a cui si attribuiscono in questa loro assoluta opposizione, è un'assurdità manifesta. E tale è lo spazio e il tempo in Gioberti, giacchè egli vuole che quelle opposte determinazioni, in quanto opposte, in quanto si escludono reciprocamente, facciano uno, costituiscano lo stesso soggetto « Il continuo e il discreto si riuniscono insieme nell'unità dell'atto creativo. Il modo di quest'unione è misterioso, poichè si fonda sulle essenze impenetrabili; ma la realtà di essa risplende di perfetta evidenza » (467). Ma se si riuniscono nello stesso atto, non possono escludersi, e l'uno deve contenere in sè l' altro; e il *mistero* consiste appunto nel pretendere che si escludano e nondimeno facciano uno; è mistero, perchè assurdo. Nello stesso modo si suol dire: anima e corpo sono due cose assolutamente opposte, e pure fanno quella unità che è l'uomo. E anche qui si fa intervenire il mistero; la realtà dell'unione è *perfettamente evidente,* ma l' unione è *misteriosa.* È il solito errore di Gioberti: credere che, trattandosi non di cose sensibili, ma dell' Idea stessa, si possa dire che è *reale* senza

sapere *cosa sia*, come se qui la quistione dell'essenza si potesse separare da quella della realtà.

Conforme a questa sua dottrina è la critica che Gioberti fa delle antinomie kantiane e delle prove di Zenone contro la moltiplicità e il movimento. Si sa che Kant nelle antinomie che riguardano lo spazio, il tempo e la materia (la quantità) isola e considera separatamente le due determinazioni opposte, il continuo e il discreto; l'antinomia consiste nell' attribuirle così separate allo stesso soggetto. Da ciò Kant conchiude l'idealità trascendentale di questo soggetto. Tale è la soluzione kantiana dell'antinomia in generale: la contradizione è tolta dal mondo e trasportata nello spirito. Kant non vede che quella separazione e quella considerazione parziale di ciascuna determinazione, nella quale si fonda l'antinomia, non è legittima; poichè, così facendo, si presuppone che ciascuna determinazione convenga al soggetto per sè e senza l' altra, quando gli conviene soltanto insieme coll'altra e perciò non come meramente sè stessa, ma come risoluta, e in quanto contiene in sè anche l'altra. Lo stesso presupposto della opposizione assoluta dell' unità e della moltiplicità, del continuo e del discreto, è il fondamento delle prove di Zenone; come si vede e dalle prove stesse e dal principio medesimo degli Eleati, che è l' Ente come puro Uno, come escludente da sè ogni moltiplicità e cangiamento. Presupposta l' opposizione assoluta dell' unità e della moltiplicità, è chiaro che anche il tempo e lo spazio in quanto esteriorità non possono esser considerati che come un aggregato di punti e di momenti, e perciò non è possibile il movimento, il passaggio da uno di tali punti all'altra e in generale il cangiamento. Se dunque si concede a Zenone il suo presupposto (e Gioberti, non ostante l'unità dell'atto creativo dovrebbe concederglielo), non ci è che dire contro le sue prove. Gli Eleati non conoscevano ancora la natura dell'Idea; non sapevano che determinazioni apparentemente opposte possono e debbono essere unite nello stesso soggetto; questa conoscenza la dobbiamo a Platone,

il quale intende appunto di risolvere le difficoltà ontologiche, che nascono da quella opposizione, mediante la dottrina delle idee e il supposto di una partecipazione (μέθεξις) della moltiplicità concreta all'unità ideale. Certamente anche Gioberti conosce la possibilità e la necessità della conciliazione degli opposti, anzi ripone la conciliazione nell' atto creativo; ma il fatto è, che la rende impossibile col presupporre gli opposti assolutamente l'uno fuori dell'altro; la creazione serve a separare più che a unire; e la dottrina platonica della *partecipazione* da lui rinnovata come mezzo di unità tra l' intelligibile è il sensibile, se non contentava Aristotile, molto meno può bastare a noi altri moderni, cui non soddisfa punto la stessa soluzione aristotelica, di tanto superiore alla platonica. Il dire, come fa Gioberti, che gli opposti si conciliano nell'unità dell'idea, non giova a niente, quando egli li ha già affermati come assolutamente opposti e dichiara quella unità un mistero. In lui la unità non è, come dovrebbe essere, lo stesso Intelligibile (il vero intelligibile come unità di se stesso e del suo opposto), ma, come ho già detto, una semplice *esigenza;* e però, scientificamente considerata, la dottrina di Gioberti rinnova l' eleatismo (come spinozismo), se tutta la realtà si concentra nell'Ente; l'Ente solo è reale, e il sensibile non è niente; e riproduce il kantismo, se la realtà si divide tra l' Ente e l'esistente; o assorbe ogni cosa, ogni moltiplicità, nell'Ente-Uno, o pone la contradizione, la dualità non risoluta, come l'essenza stessa del pensiero; esige, ma non sa comprendere la vera unità, e perciò oscilla di continuo tra l'Uno astratto e la moltiplicità astratta, giacchè in sostanza l'Ente e l'esistente, in quanto non conciliati, non sono altro che la moltiplicità stessa.

Secondo Gioberti, l'errore di Kant e di Zenone non è la opposizione assoluta, ma la confusione del continuo e del discreto; e pure egli stesso ha detto che bisogna *fondere insieme* e *mescolare* questi due elementi (466). « La cagione unica di tali antinomie... è il psicologismo »; « è la

confusione de' due elementi e delle loro appartenenze. » Il tempo o lo spazio schietti non possono essere pel psicologista altra cosa, che *una successione di momenti e una coesistenza di punti* » (cioè il discreto. Il discreto è il moltiplice e limitato: momenti e punti; il continuo al contrario è perfettamente uno ed infinito: — opposizione assoluta de' due elementi; 466-67). « Ma siccome, atteso l'immanenza dell'intuito, l'idea del continuo, e quindi dell'infinito, tralucono in modo confuso alla mente del psicologista; ne nasce la confusione di tale idea con quella del discreto, e quindi lo schema intellettivo di una successione infinita di istanti, e di una congerie infinita di punti » (467-68). Secondo questa spiegazione, l'assurdo non consiste veramente nel considerare tempo e spazio come un mero aggregato di momenti e di punti, ma piuttosto nell'accoppiare l'idea d'infinito e quella di aggregato, di modo che se il psicologista stesse contento semplicemente a' suoi punti e momenti, senza accoppiar loro l'infinità, l'assurdo non ci sarebbe. Ora l' assurdo ci è già, quando si considera tempo e spazio come aggregato di momenti e di punti; la puntualità (così nel tempo come nello spazio), fissata come tale, rende impossibile il cangiamento, il movimento; e quando si dice punti o momenti come elementi di spazio e tempo, già si dice numero infinito di punti e momenti; il dire punti e momenti è considerare spazio e tempo come soltanto discreti, è negare la continuità; di maniera che affermare un numero infinito di punti e momenti non è confondere il continuo e il discreto, ma separarli, far valere il discreto come assoluto, come esso solo il tempo e lo spazio; giacchè il discreto, come separato dal continuo e per sè, è esso stesso il numero infinito di punti e momenti. Quando Gioberti parla di confusione del continuo col discreto, dell'idea del continuo che *traluce* alla mente, ciò in sostanza non significa altro se non che il discreto, sebbene separato ed opposto al continuo, pure lo contiene in sè e vi conduce, come questo contiene e conduce a quello; il che vuol dire

già che non possono essere presi separatamente. Il discreto assoluto conduce al continuo, perchè l'indifferenza assoluta de' punti, de' molti Uni, è la stessa continuità; e la continuità assoluta conduce al discreto, perchè che altro essa è, se non la divisibilità infinita della quantità, del tempo e dello spazio? Come divisibilità infinita contiene il momento dell'atomo, del discreto (1). Contuttociò è sempre vero che il fondamento delle prove di Zenone è l'opposizione assoluta, cioè tempo e spazio fissati come discreti; tutte le sue *prove* intendono di por termine alla confusione propria della rappresentazione volgare, la quale tratta l'Uno ad un tempo come Molti e l'Ente come soggetto al cangiamento e al divenire; e il fondamento delle antinomie kantiane è l'attribuire allo stesso soggetto due determinazioni opposte e fissate come tali.

Gioberti potrebbe intendere per *confusione* de' due elementi appunto l'attribuirli, già fissati come opposti, allo stesso soggetto; e in verità, se si prendono così, non si possono nè confondere nè mescolare nè unire; la loro unione è la stessa antinomia. Ma che altro fa egli stesso se non porre un'antinomia, quando afferma che la *dualità primordiale* del continuo e del discreto si unifica nell'atto creativo (spazio e tempo)? Se non altro, Zenone, posta la discrezione assoluta del tempo e dello spazio, ha ragione di

(1) Gioberti dice: "Il continuo (elemento *apodittico* del tempo e dello spazio. Il discreto è l'elemento *contingente*) ci si rappresenta come *perfettamente uno ed infinito, esclude ogni moltiplicità ed ogni limite*" (p. 466): Schaller, *Stor. della Fil. della Nat.* (Leipzig, 1841-46 tom. I, p. 339,40) fa la seguente osservazione sull'*infinità* attribuita da Spinoza all'estensione in quanto continua: Presa come infinita "l'estensione non è la più semplice estensione, ma altro di più. Certamente l'estensione come continuità assoluta è senza limiti; ma questa illimitatezza non è infinità reale, compita in sè, ma il progresso senza risultato all'infinito, la contradizione non risoluta che rinvia oltre se stessa. Se l'estensione vien presa come infinità senza questa contradizione, cessa già di essere estensione secondo il suo concetto, essa è la semplice e in sè indifferente universalità: l'essere"

negare il movimento; e Kant, fissata la opposizione del continuo e del discreto, ha ragione di considerare come una contradizione il tempo e lo spazio; ma Gioberti oppone tra loro assolutamente i due elementi, gli attribuisce come tali allo stesso concetto, e vuole intanto che non ci sia affatto contradizione. La contradizione non è un'apparenza; ogni concetto veramente razionale (e perciò ogni vero Reale) è unità di opposti, a' quali si può dare (dall'intelletto) la forma dell'antinomia; la contradizione è un momento essenziale del pensiero come semplice intelletto, e il merito di Kant è di averla avvertita e considerarata, sebbene non l'abbia risoluta, ma semplicemente trasportata come mera contradizione dal mondo nel pensiero. Senza la contradizione il pensiero non avrebbe un contenuto concreto; ma, fissata come tale, essa annulla il pensiero, il quale non è vero che in quanto è uno con se stesso, cioè in quanto ha superato la contradizione, la contiene in sè come risoluta, e perciò non è pensiero vuoto ed astratto. Gioberti non attribuisce nessuna realtà alla contradizione, la considera come cosa dell'*intelletto soggettivo*; «l'assurdo non è se non dal canto del tuo spirito, che confonde insieme cose *disparatissime*» (467), il continuo e il discreto. Non attribuendole alcuna realtà, non si fa a risolverla davvero, non l'affronta ma la schiva; e pure il supposto dell'atto creativo non esprime altro che il sentimento della contradizione e senza di esso non avrebbe significato; ma, essendo la contradizione puramente sentita, non pensata, l'atto creativo non è la soluzione di essa, ma un mistero incomprensibile. Gioberti, dichiarando l'unità un mistero, fissa come Kant la contradizione; e siccome il mistero dipende dall'imperfezione del nostro intendimento, in sostanza la contradizione è trasportata, come nel kantismo, nell'intendimento stesso. — Questo è un lato della dottrina di Gioberti sullo spazio e sul tempo.

L'altro lato è quello dell'identità; e qui abbiamo il rovescio della medaglia. Il tempo e lo spazio schietti hanno « una doppia relazione verso i due termini opposti; *cioè* per

rispetto all'Ente, non sono altro che la *potenzialità* stessa dell'esistenza sensibile; laddove per rispetto all'esistente sono la *realtà* della successione e dello steso (10); considerati *ad intra* sono la *potenzialità* stessa del creato, *propria dell'Ente*, e *ad extra*, l'*attuazion contingente* di questa potenza (22); in ordine all' Ente, sono la *possibilità* dell'esistente *intrinseca alla natura dell'Ente stesso*,... relativamente all'esistenza,...partecipano della sua condizione» (11). Il tempo e lo spazio puri « sono come una *espansione circolare*, che si va allargando in infinito e rampolla da un *centro* semplicissimo... Il mezzo indiviso è l'Ente, che contiene potenzialmente e per virtù creativa un circolo infinito: la circonferenza, che si proietta da questo punto e si va successivamente esplicando e ampliando, è l'esistente, che *nella sua sostanziale attuazione è finito e relativo*, ma *infinito* e assoluto per ciò che spetta alla potenza racchiusa nel punto centrale dell' Ente » (223). Questa dottrina è spinozismo; tempo e spazio non sono più un giudizio, i cui termini sono l'uno fuori dell'altro, ma un giudizio in cui l' un termine è contenuto nell'altro; la creazione non è già una sintesi, un'aggiunta di un termine ad un altro, ma un'analisi, un'esplicazione di un termine dall'altro. Il carattere del giudizio sintetico è la diversità del contenuto de' due termini; e qui il loro contenuto è lo stesso; l'Ente è la potenzialità e possibilità del sensibile, dell'esistente, del creato, lo stesso *possibile* (pag. 466), e l'esistente è la realtà e l'attuazione contingente di questa potenza. L'Ente non è un semplice punto, ma un centro, il quale già contiene in sè un circolo infinito, e questo circolo — come contenuto — è lo stesso esistente; l'esistente per sè è finito, contingente, ma nel suo contenuto è infinito e assoluto, cioè lo stesso Ente. La creazione è una *espansione*, un'attività puramente matematica, una novità di semplice forma, non di contenuto; l'Ente è tutto il contenuto, il contenuto assoluto, e l'esistente non differisce dall'Ente che come l'esterno dall'interno, la circonferenza dal centro. In altri termini l'Ente è la Sostanza,

lo spazio e il tempo (l'espansione) sono l'attributo infinito, e l'esistente nella sua contingenza, cioè preso per sè, è il modo, ma nella sua totalità, come tutto il cerchio, è la natura naturata, l'universo, l'effetto infinito della causa infinita, la realtà stessa dell'Ente.

In Spinoza abbiamo due espansioni circolari immediate, parallele, simultanee, l'attività dell'estensione e quella del pensiero; in Gioberti ne abbiamo veramente una sola, la quantità infinita, ma ciò non fa niente quanto alla identità tra lui e Spinoza, e torna a merito di quest'ultimo. Qui non si può più parlare di antinomia: la quantità è a dir vero continua e discreta, infinita e finita, una e molteplice, ma una tale opposizione qui non può costituire un'antinomia. Perchè ci fosse l'antinomia, sarebbe necessario che appartenesse alla stessa attività dell'intelligenza in generale, non a due attività diverse; all'intendimento, non già all'intendimento e alla imaginazione. Il merito di Kant è di aver notato l'antinomia in una stessa attività dell'intelligenza, nell'intendimento; è l'intendimento che determina il tempo e lo spazio come continui e insieme discreti, e non già l'intendimento come continui e la imaginazione come discreti. Quando l'antinomia si fonda nell'intendimento, la tesi e l'antitesi hanno lo stesso valore, e questa eguaglianza costituisce l'antinomia; quando invece la tesi appartiene p. e. allo intendimento e l'antitesi all'imaginazione; quando l'intendimento dice p. e.: la quantità è continua, e l'imaginazione: la quantità è discreta, non vi ha più antinomia, ma l'antitesi è falsa e solo la tesi è vera; perchè se intendimento e imaginazione si contraddicono, il torto è della seconda attività e la ragione della prima. Tale è lo spinozismo: « Si ad quantitatem, prout est in *imaginatione*, attendimus, ea divisibilis, finita, ex partibus composita et multiplex reperietur. Sin ad eandem, prout est *in intellectu*, attendamus, et res, ut in se est, percipiatur, tum infinita, indivisibilis et unica reperietur ». Epist. 29. § 7. Spinoza considera come apparenza l'imaginazione e pone tutta la realtà nell'intelletto; riduce a niente

il molteplice ed afferma l'Uno. Zenone fa in sostanza lo stesso; oppone l'Uno e il molteplice, e finisce col negare il moltiplice ed affermare l'Uno come l'unico Ente. L'intelletto di Spinoza e di Zenone, in quanto esclude il moltiplice, è intelletto meramente astratto, vuoto, senza differenze; la differenza è fuori di esso, appartiene ad un'attività inferiore del pensiero. Kant invece pone la differenza, la contradizione, nello stesso intelletto; tale è il profondo significato delle sue antinomie; l'uno e il moltiplice, il continuo e il discreto, l'infinito e il finito, hanno in lui lo stesso diritto.

Ora, la vera inclinazione di Gioberti, — con tutto il suo principio della creazione come giudizio sintetico, — è lo spinozismo; ciò che egli cercava come *intelligente,* e non come *credente*, era l'unità, e non sapeva trovarla che nella identità o meglio indifferenza assoluta. E però, mentre prima pareva che l'antinomia tra infinito e finito ci fosse e consistesse, in quanto fissata come tale, nella natura o imperfezione stessa dell'intelletto, a cui l'unità era misteriosa; ora si vede che l'antinomia non ci è affatto, giacchè uno de' due termini è mera apparenza, una creazione del psicologismo in opposizione all'ontologismo, della riflessione in opposizione all'intuito, di ciò che Spinoza chiama imaginazione in opposizione all'intelletto; è l'imaginazione che inventa quella congerie di punti e momenti, che è il patrimonio del psicologo; ma si sa che l'ontologismo è superiore al psicologismo, l'intuito alla riflessione, l'infinito al finito, il continuo al discreto (468. Spinoza direbbe: l'attributo è superiore al modo). Il merito di Kant è di avere aggua-gliato l'infinito e il finito, e però aperta la via a concepire la vera infinità in cui il finito e l'infinito non sono che momenti. Ora si vede, come a chi pone l'antinomia in una stessa attività dell'intelligenza (l'attività antinomica per essenza, l'intendimento) debba apparire strano che Gioberti faccia consistere la causa delle antinomie di Kant e Zenone nella confusione del continuo e del discreto; ma quando

l'antinomia si divide tra l'intendimento o l'imaginazione, è naturale che l'assurdo si riponga nel far prevalere la riflessione sopra l'intuito, nel subordinare i concetti intuitivi ai riflessivi (468), cioè nel considerare come qualcosa di reale quello che è semplice apparenza (il discreto), nel confondere « il discreto della riflessione col continuo dell'intuito, *sottordinando* questo a quello » (ibid.), quando deve essere il contrario (1). Nella relazione tra i due termini dell'intuito giobertiano la *identità* non è turbata dalla opposizione tra potenza ed atto; l'opposizione ci sarebbe e quindi il problema della conciliazione, se si trattasse veramente di *sviluppo,* di *dynamis* ed *energeia* nel senso aristotelico. Ma qui l'atto è la pura contingenza, la potenza è tutto, il vero reale, e contiene in sè tutto il reale come un centro semplicissimo tutto il cerchio; l'esplicazione non aggiunge nulla alla realtà dell'Ente, è semplice modificazione, puro non essere. Quindi *pura identità*, non antinomia; perchè, se fosse antinomia, converrebbe che l'atto non fosse qualcosa di meno della potenza.

Chi considera questa inclinazione allo spinozismo, deve non poco meravigliarsi che Gioberti invochi l'autorità di Leibniz per confermare la sua dottrina sul tempo e sullo spazio. Egli rigetta l'opinione di Newton e Clarke che fecero del tempo e dello spazio « due cose coeterne all'Eterno e quasi un sensorio divino » (19-20); ma ciò che gli pare « veramente un indiarli e l'andare ancora più oltre del Newton e del Clarke », è la dottrina di coloro, che li « considerano come due entità indipendenti ed assolute per loro medesime, senza addarsi (e l'autore di questo scandalo fu il Kant nella sua Estetica trascendentale), che l'assoluto si trova in queste due nozioni solo in quanto esse s'immede-

(1) V. la nota 3, p. 471: " Lo spazio è idea e fantasma ad un tempo. È idea, in quanto esprime la mera possibilità dell'esistente " (mera possibilità, che è però l'Ente stesso. Vedi l. c. 466); " è fantasma, in quanto ne rappresenta la realtà, ma in quel modo vago a indeterminato, che è proprio dell'IMMAGINAZIONE ".

simano colla divina essenza » (472) (1). Al contrario, « Leibniz, il principe degli ontologi moderni, avvertì profondamente che il tempo e lo spazio non sono altro che la possibilità della successione e della coesistenza, aggiuntovi la realtà loro, quando tali potenze vengono attuate nelle monadi finite, che si succedono o coesistono » (22); nel passo: « *le temps et l'espace sont de la nature des vérités éternelles, qui regardent également le possible et l'existant*, queste ultime parole mostrano quanto egli rasentasse da vicino la teorica » di Gioberti; « ondechè se non avessimo altre prove dell' ontologismo del Leibniz, basterebbero a chiarircene la sua teorica del tempo e dello spazio, e le seguenti parole: *Dans le fond, il n'y a que Dieu seul qui puisse être conçu comme indépendant d'autre chose.* — La stessa dottrina in termini non meno espressi venne professata dal Malebranche »; secondo il quale « l'estensione intelligibile è lo stesso archetipo del mondo materiale che noi abitiamo e d'una infinità di altri, la stessa sostanza divina, non però in se stessa, ma nel suo rapporto colle creature, non Dio stesso a parlare propriamente, ma solo la materia che egli *può* produrre » (471-3).

Qui vi ha una strana confusione d'idee. Già, se per essere *ontologo*, bastasse asserire la *indipendenza* di Dio, il numero degli ontologi sarebbe a un dipresso eguale a quello de' filosofi, anzi maggiore; Spinoza sarebbe, e non Leibniz, il principe degli ontologi, perchè egli afferma in modo così

(1) Spinoza: Per attributum (e l'estensione, in quanto considerata dall'intelletto, in quanto cioè infinita, unica, è attributo) intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem *essentiam* constituens. *Eth.* Pars I, def. 4. Quorum (*sc.* attributorum) unumquodque *aeternam et infinitam essentiam* exprimit. I, def. 6. E passim. È da notare anche questo: " Praeter substantias et accidentes nihil datur realiter sive extra intellectum ". Epist. IV. Anche per Gioberti non vi altro *realiter* che l'Ente e l'esistente; la creazione tempo e spazio; i quali in quanto *infiniti*, sono per Spinoza lo stesso attributo dell'estensione) non è in sostanza che l'attività o l'essenza stessa dell'Ente.

assoluto la indipendenza di Dio, che riesce a negare la realtà di ogni *altra cosa*. Il significato del leibnizianismo è appunto di essere una protesta contro l'*ontologismo* di Spinoza (e quindi di Cartesio e di Malebranche, che Gioberti identifica con Leibniz) e di preparare, specialmente colla dottrina del tempo e dello spazio, il criticismo di Kant, al quale Gioberti imputa l'assolutezza o l'indiamento del tempo e dello spazio, cioè di sostenere che le due *forme* dell'intuizione sieno due assoluti, due *entità* indipendenti e assolute per loro medesime, come se l'essere *forma* e non altro che forma (e in ciò consiste il soggettivismo di Kant) e l'essere *entità assoluta* fossero la stessa cosa. Il punto in cui si accordano Leibniz e Kant è la *relatività* o idealità del tempo e dello spazio (la quale poi in Kant va così oltre, che diventa idealità trascendentale, cioè non ha altra *entità* che l'*empirica*).

A dir vero, la relatività dello spazio e del tempo è più o meno comune a tutti i filosofi; nessuno ha detto che lo spazio e il tempo, come tali, siano lo stesso Dio, l'assoluto. Ma la differenza consiste nel concetto stesso di questa relatività; Spinoza la concepisce come attributo divino e perciò come un assoluto rispetto al vero relativo, che sono le cose, gli esistenti; Leibniz come un fenomeno o ordine tra' fenomeni, e perciò come un relativo rispetto alle monadi, che sono gl' intelligibili, i *noumena*, i veri reali, i fondamenti de' fenomeni, i quali perciò non sono semplici apparenze, ma *phoenomena bene fundata;* Kant la concepisce come semplice forma dell'intuizione sensibile, di maniera che il criticismo sostiene non già l'assolutezza, ma invece la relatività assoluta del tempo e dello spazio; in Leibniz la relatività avea ancora qualcosa di reale; Kant, invece, è Leibniz senza il *bene fundatum* (1). Anche Gio-

(1) Questa gradazione della relatività del tempo e dello spazio rappresenta la diminuzione del naturalismo (*Deus sive Natura*, Ente, Sostanza, puro Immediato) e apparecchia il concetto di Dio come

berti ammette la relatività dello spazio e del tempo; ma s' illude nel credere che la sua sia quella stessa di Leibniz, quando al contrario non è che quella di Spinoza.

Infatti per Gioberti l'attività (sostanzialità, causalità) è l'*Intelligibilità* stessa dell'Ente. Ora l'Ente è l'Intelligibile, Spazio e Tempo (creazione, quantità continua) sono una sintesi dell' Intelligibile e del sensibile, l' Esistente (quantità discreta = oggetto dell' Imaginazione) è il sensibile. Dunque all'Ente appartiene l'attività assoluta, allo Spazio e Tempo un'attività relativa, una mescolanza di attività e di non attività, all'Esistente non appartiene attività di sorta. Per Gioberti ci è questa gradazione: l'Ente è più dello Spazio e Tempo, e Spazio e Tempo è più dell' Esistente; nello Spazio e Tempo ci è l' attività, perchè ci è l' Intelligibile come uno degli elementi della sintesi che essi sono; ma nel sensibile non ci è affatto l' Intelligibile, e perciò non ci è attività. Tale è la conseguenza della dottrina che considera Spazio e Tempo come qualcosa di più di reale che le cose che sono nello spazio e nel tempo. L' Esistente, così la natura come lo spirito, così gli esseri naturali come gli spirituali, sono dunque senza vita, senza attività, nel giobertismo. Tale è lo spinozismo: Dio solo è attivo, e perciò l'unica Sostanza, giacchè sostanza vuol dire essere per sè, attività, causalità.

Per Cartesio le sostanze (seconde) non hanno attività *propria*, così le naturali come le spirituali; Dio è l' *unico autore*, il *motore estrinseco* delle une e delle altre; il corpo è pura estensione morta (geometrica) questa è la sua essenza, il moto gli viene da fuori, da Dio; lo spirito è puro pensiero, puro Io; questa è la sua essenza, e la *co-*

---

Spirito. Se de'due *relativi*, cioè spazio e tempo da una parte, e dall'altra l'esistenza, il primo si considera come superiore al secondo, lo spirito è impossibile. Spazio e tempo sono l'assolutamente relativo; e il secondo relativo è il vero assoluto, la relazione della relazione, relazione assoluta, spirito.

*gnizione* (reale) gli viene anche da Dio. Ora un pensiero senza *cognizione* è come un' estensione senza *movimento*. Insomma spirito e corpo non sono qui altro che *forme*; il *contenuto* del pensiero — la verità — e il contenuto della estensione — il movimento — vengono da Dio; senza la verità e senza il movimento lo spirito e i corpi non sono reali, concreti. Da ciò Spinoza conchiude: dunque Dio è l'assoluta ed unica attività e potenza; potenza infinita di *pensare* (realtà de' pensieri), potenza infinita di *muovere* (realtà delle cose); Dio è l'unica realtà, tutte le cose non sono che modi, effetti, non sono sostanze.

Non ci è che dire, se per sostanza o attività s' intende la semplice *causalità*. Se Dio è la causa prima, la vera causa e non altro che causa, tutte le cose non sono che *effetti*; come cause (seconde), esse non operano che come effetti della causa prima; cioè, la loro attività non è in loro, ma nella causa prima; in quanto operano, esse sono puramente passive, cioè non operano per sè, non sono *sostanze*, ma modificazioni dell'unica sostanza. In Cartesio questa dipendenza assoluta delle cose da Dio è soltanto affermata, ma non determinata e mostrata nelle cose stesse; talmente, che esse hanno ancora, in virtù di questa indeterminatezza, una certa apparenza di sostanzialità (sono dette sostanze seconde); Spinoza distrugge questa apparenza, determinando quella dipendenza non solo quanto all' *essere*, ma anche quanto all' *essenza* delle cose. All'estensione cartesiana, come essenza del corpo, manca la potenza, il movimento; e Spinoza, ponendo pure l'essenza del corpo nella estensione, concepisce l'estensione come *attributo divino*, come potenza infinita (Malebranche, anch'esso cartesiano, la determina come *estensione intelligibile*). Al pensiero (al *cogito*) manca la verità, e Spinoza, ponendo pure l'essenza dello spirito nel pensiero, concepisce il pensiero come attributo divino. Così estensione e pensiero hanno in sè realtà assoluta, sono assoluta potenza e attività, ma solamente come attributi divini, non già come corpo e spirito; come corpo e spirito non sono che semplici

*modi*. Perciò la fisica spinoziana è meccanica non solo, ma corpuscolare come la cartesiana; e la *coscienza di se stesso*, l'Io, non è il pensiero stesso, ma una forma determinata, un modo del pensiero. Spinoza, ponendo tra Dio (sostanza a causa assoluta) e le cose l'*infinito attributo* come la stessa essenza di Dio, dimostra la indipendenza assoluta delle cose, già contenuta in modo indeterminato nel cartesianismo, ed annulla la loro sostanzialità.

Adunque nello spinozismo, come nel giobertismo, l'estensione pura (*quantitas indivisibilis et unica*) è più che gli estesi, i corpi, le cose materiali; e il puro pensiero (il puro Intelligibile) è più che l'Io, gli spiriti, gl'*individui* pensati. — Il leibnizianismo è ora una duplice protesta contro lo spinozismo; in quanto per Leibniz il vero, il reale, l'originario, non è il puro universale, l'indeterminato, l'identità astratta, ma la monade, l'individuo, come rappresentazione della moltiplicità nell'unità e perciò come essenzialmente idealità, distinzione di sè in se stesso (spirito in sè, concetto), e in quanto così è annullato il parallelismo spinoziano di estensione e pensiero, giacchè l'estensione, la materia, lo spazio e tempo sono posti come fenomeno della monade. Gioberti all'opposto considera le monadi, le forze, le sostanze seconde come inferiori allo spazio e al tempo, il puro continuo come superiore al discreto, agli esistenti (v. la tavola, p. 470).

L'interpretazione che Gioberti dà alla dottrina di Leibniz sullo spazio e sul tempo, non è esatta; spazio e tempo sono un ordine non però delle *monadi che coesistono o si succedono*, ma soltanto de' fenomeni; sono un ordine esterno, che non riguarda le monadi, le quali come puri intelligibili (νοούμενα) sono senza tempo e spazio; e se spazio e tempo *riguardano egualmente il possibile e l'esistente*, ciò non vuol dire che sieno come un *termine intermedio* tra l'Ente e l'esistente, per modo che l'esistente (le monadi) presupponga lo spazio e il tempo. Per veder meglio lo sbaglio di Gioberti, mi contento di considerare la determinazione dello spazio. Lo spazio, in quanto ordine delle cose e feno-

meni coesistenti, è come una *funzione* di più grandezze, F (A, B, C, ecc.). Se invece di F (A, B, C, ecc.) si pone F (B, A, C, ecc.), B ha preso il posto di A, e si ha un movimento. Ora il posto occupato da B è lo stesso che quello occupato prima da A, cioè il rapporto di B alle altre cose è lo stesso che il rapporto che avea prima A a queste cose. Questo rapporto è nella dottrina di Leibniz il *luogo*. Il quale è così *indifferente*; ci può essere A o B, ecc. Ma la *posizione* di A è diversa da quella di B, sebbene il luogo sia lo stesso; giacchè la posizione non è solo il luogo, ma è determinata dalla *qualità* di quello che occupa il luogo; è la cosa, — questa o quella, — nel luogo; e siccome le cose sono diverse, così sebbene il luogo possa essere lo stesso, pure le posizioni sono diverse. La totalità de' luoghi, dei rapporti, la semplice *funzione*, fatta astrazione dalla qualità delle cose A, B, C, ecc. è lo *Spazio* (1). — Qui si vede che che lo spazio non è nulla senza le cose, è un *relativo*; giacchè, sebbene non sia le cose come queste o quelle, come determinate, reali, pure presuppone le cose in generale; la *funzione*, se non presuppone le quantità A, B, C, ecc. come *determinate*, le presuppone come *determinabili*. Da ciò è anche manifesto, che lo spazio è puro rapporto esterno, pura esteriorità, perchè è indipendente dalla qualità delle cose e dipende dalle cose come indifferenti, come semplici *molti*. L'essere insieme de' molti come puri molti, questa differenza indifferente, è l'esteriorità pura, lo spazio. E lo spazio è *continuo*, perchè la differenza è indifferente, cioè non è indifferenza reale. — È vero dunque che, come dice Leibniz, lo spazio è un ordine; ed è ordine esterno, perchè riguarda le cose, i *fenomeni* in quanto tali; ma è l'ordine nella sua massima indeterminatezza o indifferenza, e come tale è il semplice *essere insieme* (coesistere); la funzione nella sua indifferenza è la prima relazione de' *quanti*, la pura addizione: A + B + C + ecc. — Quando si dice *ordine*, si po-

---

(1) Schaller, *Storia* ecc. vol. I, pag. 429 segg.

trebbe credere che deva contenere la differenza, come anche quando si dice *funzione*. Veramente nella matematica anche se le cose (i quanti) sieno *differenti*, l'ordine può essere indifferente; giacchè qui l'ordine è assolutamente estrinseco a' quanti; gli *stessi* quanti possono avere *diverso* ordine, costituire o servire di materia a *diverse* funzioni, e *diversi* quanti possono al contrario formare la *stessa* funzione. Ma l'ordine esterno delle cose non è così assolutamente esterno come quello dei quanti; e ciò, perchè il *quanto* è la pura indifferenza in se stessa, e la *cosa* è il reale stesso considerato come esteriorità, come indifferente. *Diversi* quanti possono formare un ordine indifferente: A + B + C + ecc.; *diverse* cose non possono, e se lo fanno, si fa astrazione dalla loro *diversità*. Poste le cose come *diverse*, come aventi diverse *qualità*, l'ordine non può non contenere la differenza, non può essere semplice *essere insieme* (coesistere). Leibniz stesso distingue il luogo e la posizione; il luogo di A e B può essere lo stesso, la posizione non può essere; nella posizione non si astrae dalla qualità della cosa che occupa il luogo; l'ordine delle posizioni inchiude dunque una differenza, e quello de' luoghi nessuna. Nella matematica l'ordine è assolutamente esterno ai quanti; i quanti sono nell'ordine quello stesso che sono fuori di esso. A è sempre A, o che si unisca o non si unisca a B; e questa è la ragione per cui l'ordine può essere lo stesso, può non avere nessuna differenza, anche allorchè i quanti sono differenti. Nelle cose invece l'ordine, sebbene esterno (ed è tale perchè concerne le cose, i fenomeni), non è esterno o indifferente alle cose; se le cose sono diverse, l'ordine deve contenere la diversità; se non sono diverse, in che può consistere la *differenza* nell'ordine? Nella matematica, di tanti $a$ o dello stesso $a$ io posso fare una funzione che abbia in sè *differenza*, p. e. $a^a + \sqrt[a]{a}$; ma le cose, se si fa astrazione dalla loro diversità, non possono dare altro ordine che quello del semplice *essere insieme*, della pura esteriorità.

Si dica dunque: lo spazio è un ordine esterno, purchè per ordine non s'intenda ordine con *differenza*. Ma ciò significa, che questo ordine è la pura esteriorità, la pura indifferenza; è un ordine che non è ordine, perchè vero ordine non è senza opposti, senza differenza. — In quell'ordine che è lo spazio, si fa astrazione dalla qualità delle cose; il luogo di A e B può essere lo stesso; nel luogo si considera la cosa non come determinata (reale), questa o quella, ma come determinabile (come possibile). Lo spazio è dunque un ordine tra le cose in quanto determinabili, cioè puramente indifferenti, non in quanto determinate. Tale è il vero significato dell'espressione: ordine tra i possibili. Possibilità qui vuol dire indeterminatezza; dal che nasce poi la continuità dello spazio, la quale è la stessa indifferenza. *Spatium indefinitum est quiddam, continuum quoddam sed ideale* (1). Gioberti scambia l'indefinito, l' indeterminato coll'infinito, e fa consistere la continuità dello spazio nell'Ente stesso, la sua idealità nell'Idea stessa. Se per possibile s'intende non l'*indeterminato*, l'astrazione dalla diversità qualitativa, ma invece il *determinato* in opposizione al reale, il determinato a cui non manchi altro per essere reale che l'*essere*, e che, come determinato, come totalità di determinazioni, come *concetto* di una cosa, non differisce affatto dalla cosa in quanto esiste se non nell'esistenza, nell'essere (essere, che non è certo una determinazione per cui il concetto della cosa possibile differisca da quello della cosa come reale); — se dunque ciò s'intende per possibile, come fa Gioberti, si falsa il pensiero di Leibniz, e non si può avere più lo spazio come ordine dei possibili (giacchè l'ordine allora conterrà la differenza), nè la continuità come carattere di quest'ordine. Io domando: come un ordine tra' possibili e tra' reali è spazio? Se per possibile e reale s'intende il *determinato*, lo spazio non ci può essere; non può essere quell' ordine.

---

(1) Passo del Leibniz citato dal Gioberti, *Op. cit.*, III, 471 [Ed.].

Qui la quistione di realtà (esistenza) e di possibilità nel senso di Gioberti non ci entra; ma è quistione di determinato e d' indeterminato. — Oltre a ciò, per Leibniz lo spazio è ordine tra i *fenomeni*. Ora se per *possibile* si dovesse qui intendere ciò che intende Gioberti, non si avrebbe più un ordine tra' fenomeni, ma tra intelligibili, giacchè per Gioberti il possibile non è il fenomeno, il sensibile, ma lo stesso intelligibile; non si avrebbe più lo spazio, ma, al più, la pura *quantità* logica. E infatti quella sintesi o combinazione giobertiana de'due elementi non determina il contenuto dello spazio, non lo distingue dalla quantità astratta; giacchè il finito e l'infinito che dànno lo spazio, dànno anche la quantità, e altro. In generale, è sempre lo stesso sbaglio; parlar sempre di finito e di infinito senza determinarli mai, senza vedere che il finito ha i suoi gradi come li ha l'infinito; che ci è il finito logico, anzi più forme di esso, e il finito naturale; e così dell'infinito. Facendo entrare questi due momenti in tutto e da per tutto, e sempre colla stessa faccia, che in verità non si sa poi cosa sia, si confonde ogni cosa, logico, natura, spirito, anzi tutti i gradi di ciascuna di queste parti tra di loro; la scienza diventa una formola sola, astratta, che ognuno può riempire a piacere: Infinito *e* finito, cioè l'Ente *crea* l'esistente, nella quale il *crea* non è che una congiunzione grammaticale, e i due termini Ente ed esistente sono due segni A e B, de' quali non si sa altro, se non che A non è B, e B non è A.

Quando si paragona il processo di Gioberti con quello di Leibniz, vi ha questa differenza essenziale: Gioberti comincia dall' Ente (dal puro intelligibile) e arriva mediante lo spazio e il tempo all' esistenza; e questa sarebbe la vera via, se Gioberti non si rappresentasse l' Idea come un mero Immediato e perciò come soltanto Sostanza e Causa; se il perfetto, l'assoluto, è il mero immediato, il progresso è puramente discensivo, e lo spinozismo è inevitabile; quello che è il vero reale si presenta come un fantasma dell'immaginazione, e l' astratto, il puro universale, il puro essere,

come il vero concreto. Per Leibniz all'opposto il principio, il vero reale, è l'individuo, non come immediato, sensibile, come semplice esistenza, ma come distinzione e mediazione di sè con se stesso, e questa individualità è il fondamento di tutto il mondo de' fenomeni.

In questo concetto della monade è la ragione di Leibniz contro Spinoza; per Spinoza lo spirito è semplice modo, è il termine inferiore nella scala dell'essere, per Leibniz è il primo e il principio d'ogni cosa. Ma l'errore di Leibniz consiste nella imperfezione dello stesso concetto dello spirito; la monade è idealità, la molteplicità rappresentata nell'unità, ma è tale immediatamente e non già in quanto idealizza essa stessa il molteplice; essa è *posta* come idealità e non è l'*atto* stesso dell'idealizzare. E perciò il molteplice non è realmente superato, ma si presenta immediatamente e originariamente nell'interno stesso della monade come limite fisso e invincibile della sua attività. Così la monade si risolve in una dualità immediata, e questa dualità contradice al concetto di essa; il molteplice, il naturale, l'essere è nella monade non già come momento di essa e perciò come un suo presupposto, ma come un immediato accanto ad un altro immediato, il cui sviluppo è poi il mondo stesso de' fenomeni. In Gioberti, la natura (spazio e tempo), l'essere, precede lo spirito; è il presupposto dello spirito; ma egli tiene il presupposto per più di quello che se lo presuppone, e perciò, fissata la natura come natura (Dio come il puro Ente, come Causa e Sostanza), non oltrepassa *scientificamente* il naturalismo; in Leibniz lo spirito non solo è più della natura (e questo pensiero, non già come semplice rappresentazione volgare, ma come espresso speculativamente nel concetto della monade, è il merito di Leibniz), ma precede la natura, è posto immediatamente, e la natura vien dopo come fenomeno dello spirito; e questa anteriorità immediata fa dello spirito stesso un essere naturale, un essere che non è reale in quanto ha vinto il fenomeno o se stesso come fenomeno, ma in

quanto si pone come fenomeno, come realtà inferiore al suo proprio concetto. Perciò Leibniz non supera davvero il naturalismo. In lui c' è il concetto dello spirito, dell'umanità, ma dell' umanità *naturale*.

Il concetto del fenomeno nel leibnizianismo si connette intimamente con quello dello spazio e del tempo, perchè spazio e tempo non sono altro che la fenomenalità stessa nella sua massima astrazione; e da questo lato si fa evidente il passaggio di Leibniz a Kant. Quando si pone *prima* lo spazio, la materia, il fenomeno, e *poi* l'idealità, l'essere per sè (la monade), lo spirito; il fenomeno ha un valore, sebbene relativo, giacchè è il presupposto dello spirito, del vero Reale. Al contrario, quando si pone prima lo spirito e poi il fenomeno, ciò che è posto poi, non ha niun valore; giacchè lo spirito in tanto è tale, in quanto ha superato il fenomeno, in quanto si è posto come la vera e assoluta realtà. Ora posto lo spirito come realtà assoluta, cioè dopo lo spirito, non vi può essere altro che abbia valore, se non lo sviluppo stesso dello spirito come tale; se qualcos' altro avesse valore dopo lo spirito, lo spirito non sarebbe vero spirito. Nel primo caso il significato del fenomeno è di non essere *in sè* altro che fenomeno, di essere lo spirito come presupposto di se stesso; il fenomeno ha realtà, è in sè qualcosa, perchè il suo *in sè* è l' Idea stessa come altro di se stessa, lo spirito come immediato, come fenomeno di se stesso. Nel secondo caso il fenomeno presuppone già lo spirito, il suo *in sè* è lo spirito come vero spirito, cioè il fenomeno non è nulla *in sè*, è mera apparenza. La quale però, in quanto dopo lo spirito e non vinta da esso, si rivolge contro di esso e fa che non sia vero spirito: come il finito posto dopo l'infinito si oppone a questo e lo fa finito. Ora in Leibniz, giacchè il reale, l' unico reale è la monade, non in quanto si presuppone il fenomeno e lo supera, ma prima del fenomeno, — il fenomeno non è altro che qualcosa di estrinseco alla monade nella intimità stessa

della monade; il quale, se la monade è vera idealità, non è niente; e se esso è qualcosa di reale, la monade non è vera idealità o l'unico reale. Se le monadi si aggregassero esternamente, la cosa andrebbe, almeno in apparenza; il fenomeno, il corpo, sarebbe appunto tale aggregato. Ma le monadi non si aggregano; e perciò, se per corpo s'intende l'aggregato di monadi, esso non è niente. Ora, siccome le monadi sono l'unico reale, sono indipendenti l'una dall'altra e non possono aggregarsi esternamente, il corpo, se è qualcosa, non può essere che l'aggregato delle monadi in ciascuna monade, cioè la *rappresentazione* delle monadi (del tutto o di parte del tutto) in ciascuna monade. Se la rappresentazione è assolutamente chiara e distinta (come nella monade assoluta), non ci sarà materia, corpo, fenomeno. Il corpo non è dunque altro che la rappresentazione *confusa* nella monade finita, un esterno o estraneo alla monade nell'interno stesso della monade, che la monade proietta fuori di sè, appunto perchè estraneo. (L'esteriorità consiste nella *confusione;* l'essenza o il concetto della monade è di essere idealità; l'idealità esclude la confusione, è perfetta trasparenza, eguaglianza con se stesso; perciò la confusione, fissata come tale, cioè posta immediatamente nella idealità stessa della monade e come limite insuperabile, contraddice al concetto della monade). Se il corpo non è che rappresentazione confusa, tale è anche lo spazio e il tempo. — Non è questo un idealismo, che prelude al criticismo? E se ben si osserva, si vede che il difetto di Kant è in altra forma quello stesso di Leibniz. Anche per Kant il Vero è l'unità originaria degli opposti, non identità astratta, ma distinzione di sè in se stesso. Ma poi questa unità è fissata come dualità, come giudizio, come intendimento e senso, concetto e intuizione, attività (idealità) e ricettività (limite); il concetto non è tale in quanto ha superato l'intuizione, ma ha bisogno dell'intuizione per essere reale.

È vero che per Leibniz lo spazio e il tempo sono un or-

dine, *di cui Dio è la sorgente* (1). Ma, al far de' conti, Dio è la sorgente di tutto. Il fatto sta, che il concetto, o meglio, la rappresentazione di Dio come autore di un' infinità di monadi, come ordinatore, come un *terzo* esterno fra le monadi, è ciò che vi ha di meno speculativo nel leibnizianismo. Gioberti prende per ontologismo la rappresentazione, e non si avvede che il vero pregio di Leibniz è il concetto della monade. Oltre a ciò, bisogna vedere che significa quella sorgente rispetto allo spazio e al tempo nella dottrina di Leibniz. Per Leibniz non ci è altro che Dio e le monadi; i corpi non sono che fenomeni delle monadi, ma fenomeni ben fondati. Dio, la monade assoluta, è l' autore del nesso (=consenso) universale tra le monadi; e questo nesso è l' infinito, il tutto, il Cosmo. Esso è in Dio e nelle monadi; in Dio è Dio stesso, è quella tal *sorgente*; nelle monadi è la finità, la passività, il limite della monade. È *nella* monade, e per ciò *per* la monade; in quanto è nella monade, è la materia prima, la possibilità del corpo; in quanto è per la monade, è la seconda materia, il fenomeno del nesso universale, la *rappresentazione confusa* dell' infinito, è spazio e tempo. Spazio e tempo non sono dunque che fenomeno, la rappresentazione confusa dell' universo nella sua massima indeterminatezza, e, — giacchè il concetto è rappresentazione distinta e l'intuizione è rappresentazione confusa,—sono *intuizione*, non *concetto*.—Anche qui si presenta il kantismo (2).

---

(1) " L'espace est un rapport et un ordre entre les coexistants et les possibles, dont Dieu est la source "; LEIBNIZ, *Nouv. ess.* liv. II, chap. 13; cit. dal GIOBERTI, pag. 471 [Ed.].

(2) Il *bene fundatum* consiste in Dio stesso: Dio, che nel leibnizianismo è semplice rappresentazione. Kant lo toglie via (nella teoretica, s'intende), appunto perchè semplice rappresentazione, un presupposto; e perciò non gli rimane altro che lo spirito, come facoltà di conoscere; fondamento del fenomeno è lo stesso spirito, e perciò il fenomeno, lo spazio e il tempo, sono la relatività assoluta. Dio non si rappresenta nel kantismo che come *moralità*, Bene, non già come artefice esterno di macchine spirituali. Leibniz non risolve

Tutta questa critica del falso leibnizianismo di Gioberti si può esprimere così: egli abbraccia quella dottrina che Leibniz rigetta e contro cui indirizza appunto la sua teorica dello spazio e del tempo (spinozismo), e rigetta quella a cui Leibniz inclina e prepara la via (kantismo).

---

il problema della cognizione (il problema dello spirito che è il vero problema della filosofia), che *presupponendo* Dio; come per Gioberti lo spirito è ciò che conosce, perchè Dio l'ha creato. Se non altro, Leibniz pone lo spirito come monade; Gioberti lo pone come quantità discreta. Leibniz spiega la cognizione (oggettiva) presupponendo Dio come creatore delle monadi e autore del nesso universale, che è poi il *fondamento* de' fenomeni; per ispiegar la *cognizione* presuppone la cognizione dell'*essenza* delle cose. Kant toglie ogni presupposto, e non gli rimane che il conoscere come *pura facoltà di conoscere*. Ma in questo campo fa presupposti anche lui: la soggettività.

# LE PRIME CATEGORIE

DELLA

# LOGICA DI HEGEL

(1864) (1)

(1) Dagli *Atti della R. Accad. di scienze mor. e polit.* di Napoli, vol. I, (Napoli, 1864) pagg. 123-85 [Ed.].

Io mi propongo di discutere alcune obiezioni che sono, state fatte o si possono fare alle prime e più elementari categorie della logica di Hegel: *Essere, Non essere*, *Divenire*, *Esserci.* Il valore di questa logica dipende massimamente da questi primi principii; se questi principii non reggono alla critica, la nuova logica manca di fondamento, e il metodo dialettico è simile a una nave, che naufraga stando ancora in porto; se pure non si voglia dire col poeta:

> *Il pover uom, che non se n' era accorto,*
> *Andava combattendo, ed era morto.*

Ciò quanto all'importanza di questa discussione. D' altra parte, se io rimescolo qui cose, che paiono già antiche e assodate, la cagione, — forse m'inganno, ma devo dire francamente quel che penso,—è che le risposte date da'più valenti commentatori di Hegel a tali obiezioni non mi hanno del tutto capacitato. Eccettuo, ma nè anche interamente, solo il Werder e Kuno Fischer (1).

---

(1) Carlo Werder (n. nel 1806, morto addì 18 aprile 1893), professore all' Università di Berlino, autore di una *Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, I. Abth., Berlin 1841; alla qual'opera l'A. qui si riferisce. L'opera di K. Fischer cui

Dichiarerò in primo luogo il significato che io do a tali categorie, e come intenda la loro deduzione;

in secondo luogo esporrò le obiezioni e quella che a me pare la vera via di risolverle;

in terzo luogo farò vedere, come la esigenza stessa che oppone al metodo dialettico uno de' più serii avversari dell'hegelismo, rafferma invece d'invalidare il concetto di questo metodo (1).

## PARTE PRIMA

### ESPOSIZIONE DE' CONCETTI: ESSERE, NON ESSERE, DIVENIRE, ESSERCI.

I. È noto, che per Hegel il *cominciamento* della logica e quindi della scienza,—o come diremmo noi italiani: *Primo logico* o *Primo scientifico*, — è l' *Essere.*

Perchè l'Essere è il Primo? Brevemente, la risposta è: perchè è quello che *in sè*, sebbene non *per noi*, è *assolutamente immediato,* e Primo vuol dire appunto ciò: quello che non presuppone niente, — almeno in quella sfera in cui si dice Primo. Tutte le altre determinazioni del pensare — *qualcosa*, *finito*, *infinito*, ecc. — presuppongono l'*Essere*; io non posso pensare e dir nulla, se non penso e dico: l'*Essere*; e l' Essere dal canto suo non presuppone veruna altra determinazione del pensare: nessun'altra categoria. — Perciò, si conchiude, il Primo non è p. e. un *fatto* quale che sia; non è l' *Io*; non è *un' altra determinazione* del pensare: Sostanza, Causa, ecc.; non è la *totalità assoluta* delle determinazioni del pensare, il Logo; non è la *attualità assoluta*: Dio. Cartesio, Spinoza, Fichte, Schelling, Gioberti

---

si accenna è: *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre.* — Vedi 1ª ediz. Heidelberg, 1852 § 29 [Ed.].

(1) Un riassunto di questa memoria fu dato dallo Spaventa nei *Princ. di filosofia,* pp. 120-35 [Ed.].

non cominciano di dove si dee cominciare, cioè dal Primo; i loro Primi sono de'falsi Primi, cioè più che semplici Primi: sono de' *Presupposti*. Solo Rosmini può aver ragione, giacchè comincia dall'Essere *comunissimo*, *universalissimo*, *astrattissimo*.

Ho esposto in un altro mio scritto (1), già stampato, il concetto del Primo, e risoluta la contradizione che esso contiene; ho fatto anche vedere, a mio modo, come il Primo sia appunto l' Essere. È inutile, che ripeta qui ciò che ho detto in quel luogo; solo non posso a meno di dichiarare cosa sia l'*Essere*.

Cos' è l' Essere? Ciò è facile, e non è facile a dire; appunto perchè niente si può dire senza l'Essere, e ogni detto e pensiero lo presuppone. Anzi, tutte le obiezioni nascono a dirittura dal falso concetto dell' Essere. E d' altra parte, quando si dice cos' è davvero l' Essere, esso non è già più semplicemente l' Essere: non è più ciò che era prima che fosse detto.

Pure si può dire cosa sia, distinguendolo, — e il farò qui colla maggior chiarezza che potrò, — da tutto ciò che non è lui e che lo presuppone.

Dico dunque: l'Essere è l'*Essere*, l'Essere semplicemente, e non già *un* Essere. In che consiste questa differenza?

La coscienza comune o volgare oppone l' Essere al Pensare, anzi l'Essere all'Essere. Essa dice: esseri, più esseri; esseri naturali, esseri pensanti; ed oppone essere naturale ad essere naturale (pietra e pianta, questa e quella pietra, ecc.), ed essere pensante ad essere pensante (uomo e Dio, questo e quell'uomo). E facendo astrazione da tutte le determinazioni in cui consistono queste opposizioni, essa oppone l' Essere naturale all'Essere pensante.

Quest'ultima opposizione è quella stessa che la coscienza comune dice: opposizione di Essere e Pensare. L' Essere pensante *è*, l' Essere naturale *è*; *sono*, e perciò si dicono

(1) *Prolus. e Introd. alle Lez. di filosofia*, Napoli, 1862, [pp. 198-205].

*Essere* ambedue. In che differiscono? Nell'esser quello *pensante*, e questo *naturale*, cioè nella *determinazione*; l'Essere pensante è l'Essere *determinato* così e così, l'Essere naturale è l'Essere determinato così e così.

In questa opposizione Pensare ed Essere sono due *realtà*, due *mediati*. Essa vuol dire realtà opposta a realtà, *realtà naturale* a *realtà cosciente*; e non già: *Pensare* opposto ad *Essere*, come se il Pensare non fosse Essere, e solo l'Essere fosse Essere; come se il Pensare non *fosse*, e solo l'Essere *fosse*; come se il Pensare non fosse realtà, e solo l'Essere fosse realtà. Non è dunque l'opposizione di non realtà e di realtà, o, come si dice, di niente ed essere.

Questa opposizione significa dunque solo: una determinazione della realtà (dell'Essere), opposta a un'altra determinazione della realtà (dell'Essere); una determinazione opposta a un'altra determinazione.

Togliamo ora la determinazione, e noi avremo l'Essere, la realtà, *ut sic*: cioè non più la *realtà*; perchè la realtà è o pensante o naturale, e ora non abbiamo la realtà nè pensante nè naturale.

Cos'è quest'Essere *ut sic*? È opposto al Pensare come Essere pensante? È opposto come l'Essere naturale all'Essere pensante? No. Nell'Essere *ut sic* cessa l'opposizione o meglio, non ci è ancora, di Essere pensante e di Essere naturale: quella opposizione di pensare ed essere, messa innanzi, e come è messa innanzi dalla coscienza volgare.

Cos'è dunque l'Essere *ut sic*? questo *non opposto* al Pensare come realtà pensante? *non opposto*, e nondimeno *distinto*? distinto, dirò così (valga questo paragone quel che può valere), come il genere dalla specie?

Perchè sia possibile un *distinto* e *nondimeno non opposto* (piglio qui l'opposizione nel senso sopradetto nella esposizione della coscienza comune), deve esser possibile una *distinzione* che non sia opposizione, separazione, o se si vuole, contrarietà come semplice contrarietà. Ora il Pensare, solo il Pensare è *in sè*, nella sua *essenza*, questa *distin-*

*zione*, che non è *opposizione* o *separazione*; voglio dire, è *unità nella differenza* e non ostante la differenza. Se fosse semplice differenza senza unità, il Pensare non sarebbe Pensare, non sarebbe in sè *Io*, *Se stesso*: e nè meno sarebbe Io, se fosse semplice Uno, cioè senza differenza.

Infatti, quando dico: *Penso*, dico *Pensare* e *Pensato*, pensare e pensabile, intelletto e intelligibile; dico di nuovo: *Pensare ed Essere*; ma non più come prima. Cioè, non più Pensare = Realtà pensante, ed Essere = Realtà naturale; ma dico: Pensare ed Essere, questi due opposti, *nello* stesso Pensare, *nell'atto stesso* del Pensare, e perciò non più opposti, e l'uno, direi, *fuori* dell'altro, l'uno qui e l'altro lì, ma solo *distinti*, cioè *due* e insieme *uno*. Quello che prima era *opposizione* fuori del Pensare, è ora *distinzione nel* Pensare, nel suo stesso grembo. Il Pensare l'*atto del* Pensare, non è niente, non è possibile, senza il pensato, il pensabile, l'intelligibile; senza di questo, è non Pensare: non è realtà o Essere pensante, quella realtà opposta alla realtà o Essere naturale: come dall'altra parte, il pensato non è senza l'atto del pensare.

Ma, sebbene non possa essere così senza del pensato, il *pensare* pur *si* distingue dal *pensato*. Questa distinzione importa, che il Pensiero, ponendo *sè*, cioè questa stessa *distinzione*, *può* fare astrazione da sè come semplicemente pensante (non dico, che possa non pensare; anzi), e pensare semplicemente il *pensato*, astrarlo dal pensante, considerarlo per se stesso, senz'altro, senza il pensante, senza l'atto del pensare, cioè come semplice oggetto, come semplice essere: — ed ecco il *pensabile*. Il pensabile è il pensato, fatta astrazione dal pensante, dall'atto del pensare. Pensare vuol dire: Pensare ed Essere, Essere nel Pensare, Essere del Pensare. Il pensiero *può* fare astrazione da sè, dal Pensare, e considerar solo l'Essere, l'Essere del Pensare. Ma questa astrazione da sè è insieme, come si vedrà più sotto, non astrazione da sè; è astrazione da sè, in quanto io, considerando l'*atto* del pensare, afferro solo un termine di esso,

l' Essere; non è astrazione da sè, in quanto astraendo da me, — come pensante, s' intende, — io penso. Pensando così solo l'*Essere,* e non la *funzione* del pensare, cioè solo l'Essere nel Pensare, l' Essere del Pensare, io — come Pensiero, ma solo come Pensiero — sono questo stesso Essere, niente altro; sono quel Pensare in cui *tace*, non ci è ancora, la distinzione di Pensare ed Essere: sono, direbbe il Gioberti, il pensare come semplice *intuito*, come semplice apprensione dell' oggetto, come non pensare; e perciò, in verità, come semplice oggetto: oggetto *ideale,* s' intende.

Questo Pensare che è Essere, solo Essere; questo Pensare che è il semplice puro Pensare, questo è appunto quell'*Essere ut sic*, che si cercava: è il Pensabile, l' Intelligibile.

Ma si badi bene. Io ho cominciato dall' opposizione di Essere naturale ed Essere pensante, e *astraendo* sono arrivato all'Essere. Questo, ho detto, è il Pensato, fatta astrazione dal Pensare, dall' *atto* del Pensare: è il Pensabile. Ora si può dire, che questo in generale sia davvero l'*Essere*? l'Essere, che è il Primo scientifico, che è in sè assolutamente *immediato*, che non presuppone niente, e che è presupposto da tutto e ogni cosa? Si può dire, che l' Essere — come Primo — sia tutto il Pensabile?

Il Pensabile, tutto il Pensabile, non è di certo *opposto* ad altro; non è *mediante* altro; ma è solo *mediante* se stesso. Ma appunto perciò, — appunto perchè è mediante se stesso, — esso è *distinto* in se stesso; appunto perchè è *tutto* se stesso, esso *presuppone* se stesso, come questa e quella determinazione certa di se stesso. — Tralascio qui di notare, che appunto perchè esso è *distinzione* o mediazione in se stesso, non è, come si potrebbe credere e si è creduto di fatto, quell' assoluta astrazione dall'*atto* del pensare, di cui è stato detto più sopra; giacchè chi dice *distinzione* e *mediazione*, dice *atto del* pensare; il pensiero è l'unico *distintore*, direbbe Bruno, e mediatore. Di ciò più sotto. — Adunque esso — tutto il pensabile — non è in sè assolutamente immediato; non è tale, che non presupponga

niente, cioè alcunchè di determinato. Perciò, dunque, non può essere il *Primo.*

Il Primo è il *primo Pensabile* (*primum cogitabile*): questa tautologia. Cioè, epilogando tutto il detto fin qui: non è l'Essere naturale, non l'Essere pensante, non l'Essere come tutto il Pensabile; e più particolarmente: non è l'Essere *opposto* al Pensare (e viceversa), non Essere naturale opposto a Essere naturale, non Essere pensante opposto a Essere pensante, non pensabile opposto a pensabile, intelligibile a intelligibile, una determinazione del pensare a una altra determinazione del pensare; ma è il pensabile *indeterminato*, *indistinto*, *non opposto a niente*: non distinto in sè, nè opposto ad altro; senza relazione nè verso sè nè verso altro, che sia o si possa pensare prima di esso: l'*assolutamente irrelativo.*

Questo è l'*Essere,* il puro, semplice Essere.

Ho detto: il primo pensabile, il primo intelligibile. Ora, in verità, dovrei dire l'*inintelligibile.* Intelligibilità importa essenzialmente *relazione* (ragione); Gioberti dice — e dice bene: ogni idea è tale, in quanto guarda innanzi e indietro, cioè in quanto nella sua *semplicità* è *bilaterale.* Ora l'*Essere* guarda innanzi, ma non indietro, nella sfera del puro pensiero; giacchè esso non presuppone niente e tutto in questa sfera presuppone lui. Come l'assolutamente irrelativo in sè, esso dunque non è veramente intelligibile. La sua intelligibilità da una parte è fuori della sfera del puro pensiero, cioè nella critica della coscienza volgare e fenomenale; e dall'altra parte, in questa stessa sfera, consiste nella negazione stessa dell'Essere. In sè l'Essere, come l'Irrelativo assolutamente e perciò *non intelligibile,* si può dire a buon diritto, come ha fatto Hegel, il *Nulla*: il Nulla, cioè, dell'intelligibile: il Nulla nella sfera del puro pensiero: un Nulla, che non è certo, come si potrebbe credere, il puro *zero;* ma che, invece, in quanto è *detto* e *espresso* così, è anzi più che lo stesso *puro Essere.* Ma di ciò più sotto. Solo aggiungo qui, che il primo e l'ultimo

Pensabile sono così fatti, che quello guarda solo avanti e questo solo indietro; e perciò, se quello si può dire *non intelligibile*, questo si ha da dire *più che intelligibile* nella sfera del puro pensiero. Tale è l' Idea assoluta. In quanto di essa non si può dire che sia una particolare determinazione tra le determinazioni del pensiero, una categoria tra le categorie, ma l' unità attuale e assoluta di tutte le categorie; in quanto, cioè, essa guarda solo indietro, essa è in sè assoluta *Soggettività*: soggettività, che non è più predicato o semplice categoria, ma contiene in sè e sorpassa tutti i predicati, tutte le categorie.

Tale è dunque l' *Essere*. — L' Essere è il Primo nella scienza, cioè l' assoluto *Certo*. È assoluto Certo quello, da cui io non posso fare astrazione; e tale è l' Essere. Io mi levo all'Essere per una *risoluzione* immediata, per una assoluta astrazione. Io voglio pensare: pensare puramente, veramente, scientificamente, non arbitrariamente, a mo' di oracolo. Perciò devo fare astrazione da tutto ciò che non è certo, non ancora certo scientificamente: da ogni *mediato*. Io devo non ammettere il *mediato* così, ma comprenderlo, concepirlo: comprendere la mediazione, e perciò cominciare dal cominciamento, dall'immediato; e *mediare*. Io dico: *tutto è Essere*; questo è il primo pensiero, la prima legge, la prima ragione, la prima categoria, Quindi a buon dritto è stato detto: solo così si adempie l'esigenza cartesiana: *De omnibus dubitandum*. Io, un ente particolare, come puro pensiero dell' Essere, divento l' Universale, l' assolutamente Universale: la *potenzialità* stessa della ragione.

Ho detto più sopra: *solo Rosmini ha ragione*, *giacchè comincia dall'Essere*. E infatti l'*Ente possibile* rosminiano non è tutto il *possibile*, tutto il *puro* possibile, ma solo il primo possibile, il primo pensabile: cioè appunto l'*Essere*. L' errore di Rosmini non è, come ha creduto Gioberti, di fare dell'*Essere ut sic* il Primo scientifico o logico, ma di farne il primo psicologico: non il primo Pensabile, ma il

primo Conoscibile. Gli hegeliani potranno far poco conto dell'Ente di Rosmini, e notando specialmente la mancanza di una propedeutica scientifica, dire che egli salta immediatamente dall'attualità così varia e moltiplice della coscienza al primo possibile, all'Indeterminato. Io mi contento di notare in lui un altro salto, meno lecito e più pericoloso del primo: cioè da questo stesso Indeterminato al *conoscere* come atto della psiche, alla *percezione intellettiva*, al primo giudizio: *Questo è*. Avuto l'Essere, Rosmini l'unisce immediatamente colla sensazione, considerata come un *dato* primitivo, e questo connubio egli chiama la *prima cognizione*. — D' altra parte, Gioberti, — che taccia Rosmini di *nullismo*, perchè comincia dall'Essere come primo possibile e non già dall'Ente concreto e creante, — se avesse egli *cominciato* davvero, e non invece cominciato dove si ha da finire, cioè dallo Spirito come assoluta rivelazione di se stesso; se, invece di donare a noi altri giovani, sitibondi dell'Idea e già disgustati del fango del sensualismo e del nudo pane, non sempre fresco, dell'empirismo, quella formola che avevamo già imparata, senza comprenderla, nel catechismo, tanto usata e abusata e messa in giro dovunque e in ogni regione e stagione da'suoi seguaci: se invece di tutto ciò, Gioberti avesse voluto fare una Logica, un'Ontologia, una Scienza dell'Ente, appunto del suo Ente concreto e creante, non avrebbe potuto cominciare che così, da questa miseria, da questa *magna parvitas*: l'*Essere*. E questa necessità, — poco importa che i suoi eredi privilegiati non se ne siano accorti, — è ammessa, più o meno esplicitamente, da lui stesso, quando distingue, sebbene con falso nome, i due Primi, cioè il Primo *ut sic* e l'Ultimo *ut sic*; e dice che il vero Primo—cioè non più il semplice Primo, il Cominciamento, ma il Principio, l'atto Assoluto—è la loro unità organica, e non si può *pensare* (e di questo si tratta: di *pensarlo*, e non già di presupporlo), se non si dissolve quest'atto e non si comincia da un punto in esso, che non risulta da altro e da cui tutto risulta: cioè dall'Essere. Gio-

berti che dà tutto all'intuito, — al primo pensiero, — non solo l'Intelligibile puro, ma lo stesso Atto creativo, dice in un momento di schietta ingenuità, così frequente, a dir vero, nelle opere postume: « l'intuito ci dà l'*Ente semplicemente*, la riflessione ci da l'Ente *intelligibile e intelligente* ». (*Prot.* ediz. Torino, Botta, II, 419). Ora cos'è l'*Ente semplicemente, non ancora intelligente* e *nè meno intelligibile*? Non altro che il primo intelligibile, l'Essere rosminiano, il Nulla.

Ho citato questi due nostri filosofi, non perchè la primalità dell'Essere avesse bisogno di essere autorizzata estrinsecamente, ma per notare che si può essere italiano, e cominciare dall'*Essere*, senza pericolo di rinnegare la tanto preziosa sapienza de'nostri maggiori: spesso preziosa meno a quegli che più mostrano di averla in pregio.

II. Dichiarato così l'Essere come Primo, ecco in qual modo io intendo la deduzione delle prime categorie. Per procedere col maggior rigore possibile, devo ripetere, epilogando, le cose principali dette innanzi.

a) L'*Essere.* — Quando io dico: l'*Essere*, io non sono più coscienza o sapere volgare; ma sono pensiero, semplice pensiero: scienza, prima scienza. E perciò quando dico qui: *Io*, *Io penso*, non dico l'*Io*, l'Io determinato, nè l'Io di Cartesio nè l'Io di Fichte; dico l'Io come semplice primo pensiero. Io penso l'Essere; dico l'Io come semplice pensiero dell'Essere, l'Io come l'Essere.

Nella coscienza volgare Essere è *opposto* ad Essere; Essere è opposto a Pensare, Realtà naturale a Realtà pensante. Io mi *rappresento* l'Essere. L'*Essere* invece, — l'Essere, che è il Primo nella scienza, l'Essere che io *penso* e non già mi *rappresento*; l'*Essere* e non già *un* Essere, — non è *opposto* al Pensare, ma solo *distinto* dal Pensare.

Tale è l'*Essere logico.* L'Essere come tale è essenzialmente l'*Essere logico*, cioè *pensato*; è lo stesso *Pensato*;

e, in quanto semplicemente l'Essere, è il Pensabile, il primo Pensabile (l'Immediato in sè).

L'Essere, l'*Essere logico*, vuol dire: *distinto* e *non opposto* al Pensare. Se è opposto, non è l'Essere, l'Essere logico.

Rosmini e Gioberti fanno consistere appunto in ciò, — nell'esser non opposto, ma distinto solamente dal Pensare, — l'Essere logico, l'*Essere ideale*; cioè l'Essere; giacchè l'Essere *ut sic* non è altro che *ideale*; è essenzialmente ideale.

Ora questa distinzione, — che, in quanto non opposizione o separazione, è identità *nella* differenza, unità *nella* distinzione, — è lo stesso Pensare, l'*atto*, la funzione, del Pensare. In quanto tale distinzione, io come pensiero *posso* fare astrazione da me come pensare, come semplice atto, funzione del pensare, e *fissare* il pensato semplicemente. Il pensato, così, è l'Essere, il Pensabile, il primo Pensabile. Dall'Essere all'opposto, io non posso fare astrazione, perchè togliendo l'Essere io non penso più; giacchè pensare è pensare l'Essere.

Fissando l'Essere, io non mi *distinguo* come pensiero dall'Essere; io mi *estinguo* come pensiero nell'Essere; io *sono l'Essere*.

b) Il *Non essere*. — Ora questo *estinguersi* del pensare nell'Essere, è la *contradizione* dell'Essere. E questa contradizione è la prima scintilla della dialettica.

L'Essere si contradice, perchè questo estinguersi del Pensare nell'Essere, — e solo così è possibile l'Essere, — è un non estinguersi: è distinguersi, è vivere. Pensare di non pensare, fare astrazione dal pensare, cioè fissar l'Essere, è pensare; è astrazione, cioè pensare. L'Essere è l'*Astratto*, l'assoluto Astratto. Per avere l'Astratto, solo l'Astratto, io fo astrazione dall'astrazione, cioè sono *astrazione*, assoluta astrazione. Prima io era l'assoluto Astratto; ora sono l'assoluta astrazione, e non già il semplice assoluto Astratto.

Così l'Essere, l'Essere logico (l'Astratto) *nega* se stesso.

Prima io era l'Essere; ora dunque io sono il *Non Essere*; sono *l'Essere che è il Non Essere.*

Si noti: *Non Essere* non vuol dire l'annullamento dell'Essere, proprio il Niente; ma la negazione dialettica dell'Essere, l'inveramento dell'Essere, più che il semplice Essere; non l'Essere, che si annulla, ma che s'invera. È il Pensare che dice: io *non* sono semplicemente l'Essere, ma più che l'Essere; non sono solo l'Astratto, questo *caput mortuum*, ma l'astrazione; l'atto dell'astrarre.

c) Il *Divenire.*—L'Essere si contradice, perchè in quanto *Essere* si mostra *Non Essere* (in quanto astratto si mostra astrazione; in quanto Essere si mostra Pensare); in quanto è l'*Essere che è il Non Essere.*

Non sono due esseri: l'Essere che è l'Essere, e l'Essere che è il Non essere; ma è l'Essere che è il Non Essere; è Non Essere, in quanto è l'Essere. Se fossero due Esseri, non ci sarebbe contradizione. La contradizione è, che sono uno Essere, lo stesso Essere. — Sono *Uno*; e nondimeno *distinti*, *differenti*. Identità e differenza: questa è la contradizione. La contradizione, ripeto, è l'*Essere che è il non Essere.* — È una contradizione *immanente* nell'Essere. Se poni qui l'Essere, e lì il Non Essere, non hai la contradizione.

Questa contradizione immanente, cioè l'unità nella differenza di Essere e Non Essere, è ciò che è stato detto la *inquietezza* dell'Essere.

Questa inquietezza è lo stesso Non Essere, in quanto, distinto dall'Essere, si considera uno coll'Essere; è lo stesso Non Essere, che, in quanto negazione dialettica dell'Essere e non già annullamento, ha inverato l'Essere. Inverando l'Essere, lo contiene in sè, e si distingue da esso. Come tale unità nella distinzione esso è la verità di sè e dell'Essere. Il Non Essere *ut sic* non è l'inquietezza; l'inquietezza ci è, in quanto io dico: l'Essere che è Non Essere. Dicendo così, io dico: unità e differenza, unità *nella* differenza. Dico unità, perchè dico l'*Essere* — non un Essere, un altro Es-

sere — è *Non Essere*. Dico differenza, perchè Essere e Non Essere sono differenti.

Quindi dico: l'Essere che è Non Essere, l'Essere che non è; non già l'Essere che non è affatto, che è assolutamente nulla, ma l'Essere che non è solamente, ma è e, in quanto è, non è: l'Essere che *fluisce*. Perciò dico *Divenire*.

Il Divenire è l'*inquietezza* dell' Essere: l'Essere che, in quanto è, non è. Il Divenire è l' Essere che è Non Essere, l'Essere che è Pensare, il Pensato che è Pensare (l'Astratto che è Astrazione). Io penso l' Essere; e in quanto penso l' Essere, sono il Pensare, sono il Non Essere; in quanto astraggo da me come astrazione, sono astrazione. Ma il Pensare io non lo penso, non lo penso come pensare, lo penso solo di nuovo come pensato. Io non posso afferrare me stesso come Pensare, come Non Essere; mi afferro come Essere: come Pensare sono l' Essere che è il Non Essere. Questo dire: io *sono* il *Pensare*, e non potermi afferrare come Pensare — questa inquietezza, quest' Essere che è la stessa inquietezza — questo è il Divenire (Io non posso afferrar l'atto come atto — come energia, come direi, *agens*; l'atto afferrato non è più atto: è *Actum*).

Essere e Non Essere, in quanto inverati nel Divenire, non sono più quel che erano prima di essere inverati; ma sono ciascuno quella stessa *unità nella differenza* che è il Divenire, e in quanto tale unità, sono davvero, cioè *attualmente, distinti*. In quanto veramente uno e distinti, si dicono appunto inverati; cioè *momenti* del divenire.

L' Essere come momento è l' *Essere che diviene*: il *cominciare*, il nascere (il distinguersi); il Non Essere come momento è il *Non Essere che diviene*: il *cessare*, il perire (l'estinguersi).

Così il Divenire stesso è il cominciare che cessa, e il cessare che comincia; il nascere che perisce, e il perire che nasce (il distinguersi che si estingue, e l'estinguersi che si distingue). *Eterno perire*, *eterno nascere*.

Questo eterno perire che è eterno nascere, questo eterno nascere che è eterno perire, è il Pensare. — Penso, cioè *nasco* come pensare; ma non posso afferrar me stesso come *pensare*, ma solo come *pensato*, e perciò *perisco* come pensare. *Perendo* come pensare, penso; e perciò *nasco* come pensare. E così sempre.

d) L'*Esserci*. — Il Divenire, questa immanente contradizione dell'Essere, non è la vera unità dell'Essere e del Non Essere; è unità solamente come distinzione, nella distinzione. L'unità come distinzione, nella distinzione, è l'unità che, in quanto nasce, perisce come unità; e, in quanto perisce, nasce. In questo perpetuo flusso, l'unità è solo l'istante. Il Divenire — quella unità che il Divenire deve essere — è come una perpetua esigenza non mai adempita.

Come si risolve questa contradizione? Qual è la vera unità?

Non bisogna dimenticare che il divenire qui non è il divenire materiale, naturale, *rappresentato*, ma il Divenire *logico*. Ora nel pensare, nel semplice Pensare, fin qui noi non abbiam trovato un punto fermo. Noi abbiam detto: l'Essere, e l'Essere si è contradetto; e quindi abbiam detto: Non Essere. Il Non Essere, in quanto uno e distinto dall'Essere, è la eterna contradizione aperta, evidente, immanente dell'Essere. — Perchè si è contradetto l'Essere? l'Essere logico? Ossia: perchè il Pensare contradice a se stesso dicendo: l'Essere? Perchè, mentre dice di estinguersi nell'Essere, *pensa* e perciò è *Non essere* (si distingue dall'Essere); mentre dice di estinguersi come astrazione nell'astratto, è l'astrazione, il pensare, e perciò non il semplice Astratto. Quindi è Essere e Pensare, Astratto e Astrazione: Unità e differenza, Unità nella Differenza: unità che perisce perpetuamente come unità.

Questa contradizione si contradice, e perciò è la soluzione della contradizione. L'Essere si contradice, perchè è l'astrazione dall'astrazione, cioè astrazione. Non Essere, non semplice Astratto. E il Divenire si contradice, perchè, in

quanto estinzione che è distinzione, è la estinzione stessa della estinzione in cui esso consiste; è il divenire che si estingue eternamente come divenire; il divenire che non diviene; il passare che non passa, ma è eternamente passato, eternamente *divenuto*. In altri termini il divenire si contradice, perchè è l'Astrazione dall'*Astraente*, e perciò l'Astraente stesso.

L'Astraente non è il semplice Astratto; non è la semplice Astrazione; non è l'Essere semplicemente, nè il Pensare semplicemente. Cos'è?

Chi dice *Astraente*, dice deliberare, risolversi (volere: qui, quel volere che è il pensare come semplice pensare). Io penso semplicemente, cioè astraggo, astraggo assolutamente, perchè mi risolvo di astrarre. L'astraente astrae da tutto quel che non è lui; e così è l'*Astratto*, l'*Astrazione*, l'*Astraente*. Così non è solo l'*Essere*, nè semplicemente il *Non Essere*, ma l'*Essere per sè*, *mediante sè*: l'Essere che si è posto, che piglia posto, che si fa posto; che è là: l'Essere che non è più il Divenire, ma il Divenuto; Divenuto per sè stesso: l'*Esserci*.

L'Esserci è questa prima infinita riflessione dell'Essere in se stesso. (La lingua, credo, esprime questa riflessione, quando dice: *si è*, *mi sono*, etc).

Schelling (*Introduz. alla Fil. della Mitologia*, pag. 302) dice: « Quando si domanda: cos'è l'Ente? noi non possiamo lasciar fare all'arbitrio, e decidere così quale delle possibili determinazioni dell'Ente vogliamo porre *prima* e quale *dopo*. Per sapere ciò che l'Ente è, dobbiamo adoperarci a *pensarlo*. Al che, veramente, non possiamo essere forzati, come siamo costretti a rappresentarci ciò che s'impone a' nostri sensi ».

Pensare, semplicemente pensare, pensar l'Ente, il pensare logico è essenzialmente risoluzione, deliberazione (volere). Io mi risolvo a pensare, ad astrarre da tutto quel che non è semplice pensare, da ogni rappresentazione, da ogni in-

tuizione. Io mi risolvo a cominciare, cominciare a pensare, ad astrarre da ogni determinazione del pensare: ad astrarre assolutamente. — Questo *risolvermi* assoluto è la vera radice, il motore del pensare.

In quanto questo risolvermi, questo assoluto risolvermi, non altro, io sono l'assoluto astraente: astraente come astraente, indeterminato astraente, astraente *ut sic.*

Ebbene, io ho detto: sono l'Essere, l'Astratto, e dicendo così, dico: sono il Non Essere, sono l'Astrazione. Dicendo: sono il non Essere, l'Astrazione, io dico: sono la non Astrazione, sono l'Astraente. — Io sono là, semplicemente là: mi ci sono posto, semplicemente posto. In quanto sono là, in quanto mi ci sono posto, in quanto l'astraente, io sono la soluzione della contradizione dell' Essere e della contradizione del Non Essere.

Io sono così l'*Essere per sè*: sono di per me, mediante me. Così io sono l'Astratto, l'*Essre;* e non sono l'Astratto, ma l'Astrazione: il *per;* e non sono l'Astrazione, ma l'Astrazione, ma l'Astraente: il *Sè.*

Il Sè — questo risolversi, questo puro risolversi che è l' Ultimo — è ora il vero Primo. Il primo davvero non è dunque l'Astratto, nè l'Astrazione, ma l'Astraente; non il cominciato, nè il cominciare, ma il cominciante, il puro cominciante.

Mi si permetta di ricordare la dottrina d'un nostro filosofo di due secoli e mezzo fa.

> Essere è *potere*, semplice potere: *Posse*;
> Non Essere è sapere, semplice sapere: *Sapere*;
> Essere per sè è volere, semplice volere: *Velle.*

Ecco le primalità di Campanella. — La loro unità organica è il vero Primo. *Nos esse, et posse, scire et velle certissimum principium primum.*

*Potentia essendi, sapientia essendi, amor essendi.* L'Essere, il vero Essere, si *essenzia* di queste tre primalità:

*potentia, sapientia, amor*(1). — Il merito di Campanella non è di aver ricordato questa *triplicità*, che si legge anche nel Catechismo; ma nell'aver detto che l'*entità* in generale consiste in essa.

Credo quasi superfluo notare, che qui nell' *Esserci* abbiamo: indeterminato potere, indeterminato sapere, indeterminato volere. L'utilità di questa osservazione si vedrà appresso nella soluzione delle difficoltà.

Un' ultima osservazione. La *Sostanza* spinoziana è in sè solo l'Astratto e l'Astrazione. Perciò non è volere. La vera *causa sui*, — questa definizione della Sostanza spinoziana, — non è l'Astratto (l'Essere), non l'Astrazione (il Non Essere), ma l'Astraente. L'*Amor*, con cui finisce e si compie l'Etica di Spinoza, l'*amor essendi*, contradice alla Sostanza, e la sorpassa.

## PARTE SECONDA

### OBIEZIONI E RISPOSTE.

Le obiezioni, che sono state fatte e si fanno ancora alle prime categorie hegeliane, hanno il loro motivo nel falso concetto della deduzione delle categorie stesse, e in generale nel falso concetto della nuova logica. Si è detto e si dice ancora, tra le altre cose: « Questa logica, affermando che l'*Essere è il Non Essere*, si annunzia apertamente sin dal principio come la negazione della logica; giacchè quella proposizione è la stessa contradizione (antifasi), e per conseguenza la negazione del pensare, e quindi della logica. Che razza di logica è quella, che, la prima cosa, esige che non si pensi? » In simili discorsi spesso al giudizio si me-

(1) Vedi l'esposizione di questa dottrina delle primalità ne' *Saggi di critica*, pp. 105 e sgg. [Ed.].

scola l'entusiasmo e l'intorbida; e così udiamo parlare, anche in questa materia, di *nebbie* e di *settentrional vedovo sito*, e della urgente necessità di una nuova crociata, per riconquistare dalle impure mani de' nuovi infedeli il santo sepolcro della nazionale sapienza. Io medesimo ho udito vociferare di *brandi* e *spade*, come dicono, *dialetticali* e *logicali*, *pelasgiche*, *pitagoree*, *vichiane*, e molto da vicino, a bruciapelo, ripetere il formidabile grido: *fuori i barbari* (1). — Tutto questo entusiasmo è certamente lodevole; ma, credo, inopportuno qui, dove lo vogliono mettere, cada o non cada a proposito; è per lo meno un falso *allarme*. Spesso l'entusiasmo ci fa dimenticare appunto la logica e la dialettica, e non ci rimane davvero altro che la spada, o ciò che rassomiglia alla spada, la forza, la violenza, quelle prove che non provano, scientificamente almeno, niente. Questa è in verità la maggior negazione della logica.

Coloro che parlano di barbari, forse non sanno che i più serii, i più formidabili avversari di questa barbarie, i più gagliardi difensori, illustratori e continuatori della sana logica — del retto *viver prisco*, — i più grandi critici e storici della filosofia di tutte le epoche e di tutte le nazioni, i novelli scopritori di Platone ed Aristotele. sono gli stessi barbari. — Per scacciare i barbari, noi abbiam bisogno dei barbari.

Io devo discutere le obiezioni; e chiarire il loro motivo: così sarà anche più evidente la via che ho tenuta nella esposizione delle prime categorie.

I. Lo scandalo — il primo scandalo — nacque della celebre proposizione di Hegel:

---

(1) Si accenna alle acerbe critiche e alle clamorose dimostrazioni dei Giobertiani di Napoli contro l'A. e la sua dottrina, nei primi anni del suo insegnamento in quella università. Vedi il nostro *Discorso* preliminare [Ed.].

l'*Essere è il Nulla.*

Come, si disse, l'Essere è il Nulla? Ma dunque l'esserci e il non esserci io, è lo stesso? l'esistere e il non esistere questo cappello, è lo stesso? Il sussistere e il non sussistere noi, è lo stesso? E così di tutto, dello stesso Dio? Si può dare uno scetticismo, un nullismo, un ateismo più nero di questo?

Hegel avea tempo a dire: « Voi non m'intendete, o mi barattate santamente le carte in mano (1). Io dico l'Essere, l'Essere semplicemente; e voi dite: l'Esserci, l'Esistere, il Sussistere; io dico l'Essere, e voi dite il *qualcosa.* Ora certamente il qualcosa, l'esserci, l'esistere, il sussistere, non è il Nulla; io non posso dire nello stesso tempo: questo cappello ci è e non ci è; questa camera ci è e non ci è, ecc. Ma l'essere di questo cappello, di questa camera, non è l'*Essere*, l'essere di cui io parlo, l'Essere semplicemente; è solo l'essere di questo cappello, di questa camera, l'essere *determinato.* Se io chiamo *A* l'essere determinato, io non posso dire *A è non A*, intendendo per *non A* l'assenza o la privazione assoluta di *A; non A* così contradice ad *A*. L'Essere di cui io parlo, invece, l'*Essere*, è l'essere in quanto indeterminato; è quello, che non ha altra determinazione che di non averne alcuna: è l'*Indeterminato.* Come l'indeterminato è identico al Nulla, è il Nulla ».

Così rispondeva Hegel; ma fu tempo perso. Si continuò

---

(1) Questo baratto è evidente nel P. Gratry. V. la sua *Logique.* [Una lunga esposizione di questa opera fece lo Spaventa nella *Rivista Contemporanea*, dell'anno 1858 — Alfonso Gratry (1805-1872), dapprima ufficiale d'artiglieria, poi prete oratoriano, filosofo cattolico. Sue opere: *Lettres à M. Vacherot*, Paris 1851; *Cours de philosophie*, 8 vol. 1861-62; *La philosophie du Credo*, 1861; *Les sophistes et la Critique*, 1864 Vedi su lui l'art. del Rémusat, *La philos. de l'Oratoire*, in *Revue d. deux mondes* del 15 luglio 1854 e quello del Saisset nella stessa *Revue* del 15 ag. 1854. Ed.].

e si continua a dire: « la Logica di Hegel comincia con questa pretesa, che l'esserci e non esserci a un tempo questo cappello, questa camera, sia lo stesso. Che logica! » — Questa condanna è poi divenuta popolare, e come una patente gratuita di capacità speculativa, chi si piglia l'incomodo facile di ripeterla. Io stesso ho udito un facondo oratore, in una pubblica disputa forense, in cui la logica non ci entrava per nulla, dir con molto calore e con passione: Signori, ciò che asserisce il mio avversario è assurdo, contraddittorio, a meno che non si voglia affermare con Giorgio Hegel, che l'*Essere sia identico al Nulla*, e la contradizione l'essenza delle cose.

Questo è un modo grossolano d'intendere il pensare, e quindi la Logica. È lo stesso modo d'intendere la identità dell'Essere e del Pensare, della realtà naturale e della realtà cosciente: identità, che è il Pensare come semplice pensare. Si dice: se il Pensare è identico all'Essere; dunque io che penso la penna, sono la penna, sono questa penna, penso il cappello, e sono il cappello, questo cappello. Ora è chiaro — meno male — che io non sono nè la mia penna, nè il mio cappello; dunque — si conchiude con una certa aria di trionfo, appunto come quell'avvocato — quella identità è un assurdo, una contradizione.

In questa e simili obiezioni si abusa del principio di contradizione. Se ne fa abuso, perchè non s'intende il significato di questo principio, e quindi il suo limite. Smettiamo l'entusiasmo, e consideriamo freddamente la cosa com'è.

Aristotele, da cui si ripete la enunciazione di questo principio, dice (Met. IV, 3: [p. 1005 b. 19 30]).

« L'impossibilità, che *una stessa cosa* stia insieme e non stia in *una stessa cosa* e secondo lo stesso rispetto, — è appunto il più fermo di tutti i principii. Giacchè è impossibile che uomo al mondo *pensi* che lo *stesso* sia e non sia. — Davvero, se i contrarii non possono stare insieme nella stessa cosa, — e nella contradittoria ci sono due giudizi, l'uno con-

trario all'altro (1), si vede essere impossibile, che lo stesso uomo pensi che la *stessa cosa* sia e non sia; perchè chi fosse in questo errore, avrebbe a un tempo i due giudizii contrarii ».

Lascio stare la differenza tra la esposizione aristotelica di questo principio, e quella che si trova nella logica formale. Questa tratta delle nozioni, e dice: la nozione *A* è *A*, e non è la stessa nozione che *non A*. Aristotele al contrario tratta delle *cose*, e ripete la verità oggettiva del principio di contradizione non dal pensiero, ma dalle cose. Quel che è da notare qui, è che dall'una e dall'altra esposizione risulta chiaramente il *limite* del principio.

Il principio dice: *A* (cosa o nozione) è *A*, e non è lo stesso che *non A*.

Ora *A* deve essere una cosa *determinata* o una nozione *determinata*; altrimenti il principio non si può applicare. « Il principio d'*identità* e di *contradizione*, dice uno de' più serii avversari di Hegel (2), si fonda sulla natura della negazione. *A è A*, e *A non è non A*. La prima forma è una tautologia; la seconda rimuove il contradittorio. Il principio è in sè chiaro. Il suo significato e i *limiti* della sua applicazione derivano dalla essenza della negazione. Siccome la negazione non è mai il Primo, ma nasce come un secondo della *individuale determinazione*, il principio non esprime altro che il diritto della determinazione, che afferma se stessa. Perciò deve precedere una nozione di A, la quale consiste il più spesso in una somma di note. Il principio può soltanto difendere questa determinazione già posta; non prescrive niente sul divenire o sulla nascita, ma difende quel che è divenuto e il possesso stabile della conoscenza. Se se ne fa un principio metafisico, manca di fondamento,

---

(1) Il testo dice veramente: *ἐναντία δ'ἐστὶ δόξα δόξῃ ἡ τῆς ἀντιφάσεως*; cioè, il giudizio della contradizione è contrario a un altro giudizio [Ed.].

(2) TRENDELENBURG, *Ricerche logiche*, 1ª. ediz. II, 95 seg.

e mena a contradizioni. Esso è un principio dell' intelletto che fissa le nozioni, e non già della produttiva intuizione; dell'immobile riposo, non dell'inquieto movimento. Erra chi, come gli Eleati, si sforza di negare il movimento col dire che esso contradice a questo principio; giacchè, *essendo il movimento il Primo, manca ancora quell' individuale A*, quella *determinazione*, sènza di cui non ci è negazione, e senza di cui, per conseguenza, il principio di contradizione non ha veruna base. Il movimento è movimento, e non riposo, dice il principio; ma non dice di più. Se il movimento ci possa essere o no, esso non può dirlo; perchè non ha valore che dove già ci è una nozione determinata. Come il teorema pitagorico non può essere *applicato* alla teoria precedente delle linee e degli angoli, e la legge della traiettoria alla legge della caduta, sulla quale si fonda; così il principio di contradizione non può essere applicato al movimento, che, solo, *determina* e *produce* gli oggetti, a cui quello si applica. Che il *determinato* (individuale) sia la base del principio, si vede già dal modo come Aristotele lo espone. (V. sopra). Le contradizioni, esagerate da alcuni sino all'impossibile, nella cosa *una* con più note, nel divenire, nell' Io » (soggetto-oggetto) (Herbart), « dipendono massimamente da ciò, che si sconoscono questi limiti, i quali risultano necessariamente dall' origine del principio stesso » (1).

Credo che non si possa dire in modo più chiaro, che dove manca ancora la *determinazione*, l'individuo, il qualcosa, una cosa o una nozione determinata, il principio di contradizione non si può applicare. L'originario, il movimento, il divenire, l'Io (e diciamolo pure, il Pensare), è sopra il principio di contradizione.

---

(1) Che il principio di contradizione non solo non sia un principio metafisico, ma nè anche il principio della logica aristotelica, è un fatto, riconosciuto oramai da' migliori illustratori di Aristotele. Cfr., oltre il TRENDELENBURG. Op. cit., e *Elementa log. arist.* [ed. 8ª p. 71 sg.], PRANTL, *Stor. d. Log.* vol. I, Sez. IV.

Ora l'Essere è appunto l'Originario, il Primo, l'Indeterminato. Perchè potesse aver luogo qui il principio di contradizione, l'Essere dovrebbe essere l'*Essere determinato*. In altri termini, perchè si potesse dire nel senso di questo principio: l'*Essere è il Non essere*, dovrebbe essere possibile il *Non essere* come contradittorio dell'Essere, cioè come assenza o privazione assoluta dell'Essere. Ora l'Essere non ha contradittorio; l'assenza assoluta dell'Essere non si può pensare; togliete l'Essere, e sparisce l'oggetto del pensare, e quindi il pensare.

E in verità, quando Hegel dice: « l'Essere è il Nulla, è il Non essere », il Nulla qui non è l'assenza assoluta dell'Essere. Hegel dice: « l'Essere è l'Indeterminato; il Nulla è l'Indeterminato (l'Indeterminato è il Nulla). L'*Essere è* dunque *identico al Nulla*.

Dov'è qui la contradizione? È lo stesso che dire: l'Indeterminato è l'Indeterminato.

In questo senso, dunque, si può dire, senza scandalo: l'Essere è identico al Nulla. — Questa è la facile soluzione della prima obiezione.

II. Ma se sono solamente identici, non altro che identici, l'Essere e il Nulla, come si va avanti? Come è possibile il *Divenire*, se l'Essere e il Nulla non sono *differenti*?

Qui incomincia la vera difficoltà, e quindi un'altra specie di obiezione, che davvero ha un valore scientifico. Il difficile non è ammettere la identità di Essere e Nulla, se ambedue sono l'Indeterminato: ma vedere e definire la loro *differenza*, senza di cui non è possibile il *Divenire*. — La più parte de' vecchi Hegeliani ha inteso poco la difficoltà di questa posizione.

Trendelenburg fu davvero il primo a tirarci su l'attenzione di amici e nemici; ma più di questi che di quelli. « Il puro Essere, egli dice, è quiete; il Nulla è parimente quiete. Come nasce dalla unità di queste due immobili rappresentazioni il mobile divenire? Fin qui il movimento, senza di cui il *divenire* non sarebbe che essere, non è nè anche

14

adombrato. Se dunque ha da esser posta la loro unità, il pensiero non può far altro immediatamente, che trovare una unione che sia anche quiete. Ora se il pensiero da quella unità deriva qualcos'altro, è chiaro che esso *aggiunge* quest'altro e intrude tacitamente il movimento, per portare Essere e Nulla nel flusso del divenire. Dal puro Essere, dichiarato una astrazione, e dal puro Nulla, dichiarato parimente astrazione, non può d'improvviso nascere il divenire: questa concreta intuizione, che governa vita e morte (1) ».

Trendelenburg ha ragione. Finchè si dice: « l'Essere è l'Indeterminato, il Nulla è l'Indeterminato », non si può avere quella unità che è il Divenire; ci bisogna la *differenza*. Trendelemburg dice: questa differenza è intrusa; giacchè si trasporta nel pensiero puro la intuizione, e così si ha il divenire, ma si esce dalla logica. — È ciò vero?

Trendelenburg di certo non ha scoperto lui che, per aver il divenire, ci vuole la differenza. Prima di lui lo ha detto Hegel stesso (e si capisce immediatamente che la cosa deve essere così); giacchè esige non solo la *identità* di Essere e Nulla, ma la *differenza*; e perciò dice: *Divenire*. « Il *Divenire* è solo in quanto Essere e Nulla sono *distinti* ». (*Log.*) Ma come e perchè la *differenza* (posta la identità)? Questa è la quistione; e questo non si vede chiaro.

Hegel dice: « la differenza di Essere e Nulla è *assolutamente vuota*, ineffabile: è semplice *opinione* (*Meinung*); e nondimeno è *assoluta* ».— Come va questo? Vuota differenza vuol dire una differenza, che non è differenza; giacchè la differenza suppone una certa determinazione in quelle cose che sono differenti: le quali se sono vuote assolutamente, cioè l'Indeterminato, non hanno in che differire. — « Tutte le vacche sono nere nella notte »; la notte del pensiero è appunto il vuoto, l'Indeterminato. — Come dunque la differenza può essere *assoluta*? Non può essere nè meno semplice, immediata differenza.

---

(1) *Ricerche Log.*, vol. I, pag. 25 seg.

Hegel dice: « il divenire » (si noti bene) « è il *primo pensiero concreto*, e quindi il *primo concetto*. Il *concetto dell'Essere* è solo il *Divenire*, non può essere che il Divenire: Essere e Nulla, invece, sono due *astrazioni* (1) ».

In questo luogo di Hegel è implicita la soluzione della difficoltà. Ci hanno badato poco. Infatti, cosa vuol dire: il *primo pensiero concreto*? il *concetto* dell'Essere è il Divenire? l'Essere e Nulla sono due *Astratti*? « L'Essere, dice Hegel, è *pura, vuota intuizione*; e tale è anchè il Nulla *come* (semplicemente) *identico all'Essere* ». — L'intuizione, la pura intuizione qui è quel che dice Gioberti, cioè il pensare senza apprensione di sè; il pensare che si estingue nel suo oggetto ideale, nell' Essere: quel che io ho chiamato l'Astratto come semplice, puro Astratto. — Il pensare, fissando l'Essere, fa astrazione dal pensare, e così è astrazione, cioè pensare In quanto l'astrazione, cioè l'Astratto che è l'Astrazione, esso è il *concetto dell'Essere*, il *Non Essere*, il Divenire.

La *differenza*, dunque, o meglio, l'*unità nella differenza*, e non già la contradizione, è il pensare stesso. Questo è il Non Essere, il Divenire.

Hegel dice: *vuota differenza*. E ha ragione. La differenza è vuota, perchè così l'Astratto come l'Astrazione, cioè così l'Essere come il Non Essere, sono qui l'Indeterminato, quello che non ha altra determinazione come Astratto e come Astrazione, che di non averne nessuna.

E dice: *assoluta differenza*; ed ha anche ragione, perchè

---

(1) Rosmini nota, che *astrazione* è atto del pensare; e bisogna dire *astratti*, e ha ragione quanto all' Essere. V. la Introd. alla *Logica*. [A proposito delle critiche mosse dal Rosmini in questo libro alla logica hegeliana, lo Spaventa scrisse nel maggio del 1855 un vivace articolo nel *Cimento* (V, 881-906): *Hegel confutato da Rosmini*; e sostenne poi una polemica col Tommaseo nel fasc. del 15 novembre 1855 dello stesso *Cimento*, VI, 730-41: *Sopra alcuni giudizj di N. Tommaseo*. Ed.].

tale è la differenza tra l'Astratto e l'Astrazione, tra l'Essere e il concetto dell'Essere.

Ho detto: la difficoltà è la *differenza* e non già la *identità* di Essere e Nulla. Ciò, enunciato generalmente e senz'altro, non par vero; anzi non è vero. Quindi pare che la seconda obiezione non sia seria, e che la sola seria sia la prima. Infatti, quello che si sa immediatamente, che tutti ammettono senza, dirò così, nè anche pensarci, si è, che l'Essere *non* è il Nulla, l'*È* non è il *Non È*, il *Sì* non è il *No*: cioè, quello che è immediatamente evidente, è appunto l'assoluta differenza. In questa *immediata* evidenza consiste l'*ineffabilità*, come dice Hegel, della differenza; io so di certo — colla massima certezza — che l'Essere non è lo stesso che il Nulla, e pure non so vedere nè dire, non so esporre nè a me stesso nè altrui, la ragione o il *perchè* di questa differenza: non so dirlo, perchè esso è il perchè di tutti i perchè, la ragione di ogni ragione, il principio di tutti i principii: ogni *perchè* lo presuppone. Al contrario, colla stessa certezza, colla stessa immediata evidenza, io rigetto la identità di Essere e Nulla, dell'*È* e del *Non È*, del Sì e del No; le due evidenze sono una e medesima evidenza. — Tutto ciò è dunque vero: ma d'altra parte non è meno vero ciò che dice Trendelenburg, cioè che la difficoltà sta nell'ammettere la differenza: quello appunto che il pensiero comune ammette senza difficoltà, anzi necessariamente. Come, dunque, la stessa cosa, cioè l'evidenza *immediata* della differenza, può essere insieme vera e non vera? È facile vedere, che Trendelenburg ha ragione, in quanto piglia, dirò così, il pensiero hegeliano nella posizione in cui lo trova: Hegel fa consistere l'Essere e il Nulla nella *determinatezza*, e da ciò conchiude la loro *identità*; dunque, dice Trendelenburg, essi non sono altro che *identici*, non possono essere per nulla *differenti*. Giacchè, in che l'Indeterminato, la quiete, si distinguerebbe dallo stesso Indeterminato, dalla stessa quiete? D'altra parte il pensiero comune si trincea nella sua naturale posizione, nella

evidenza immediata dell'assoluta differenza di *È* e *Non è*, — e dice: Essere e Nulla non possono essere per nulla *identici*. Ecco come io sciolgo — forse dovrei dire, taglio — questo nodo.

1.° Ci è un vizio nella posizione hegeliana, e questo è il concetto dell'*Indeterminato*: *equivalente* comune di Essere e Nulla. Qualcuno ha inteso così: l'Essere è l'Indeterminato; l'Indeterminato, quello che non ha nessuna determinazione, è il Nulla; dunque l'Essere e il Nulla sono lo stesso. Ora è vero, che l'*Essere* è l'Indeterminato, e tale è anche il *Non Essere*; ma la quistione è: sono lo *stesso* Indeterminato? Se sì, addio *differenza*; la differenza non nascerà dalla identità; anzi è contradetta immediatamente da questa. Se no, — e difatto l' indeterminatezza dell' *Essere* non è la *stessa*, anzi è *assolutamente differente* da quella del *Non essere* (1) —, addio *identità*; giacchè Essere e Nulla saranno di certo lo stesso in quanto l'Indeterminato, — cioè l'Indeterminato sarà lo stesso che l'Indeterminato; —ma non saranno lo *stesso* in quanto Essere e Nulla, in quanto *differenti* (e di ciò si tratta); val quanto dire, la identità non nascerà dalla differenza; Essere e Nulla saranno lo stesso, ma non come Essere e Nulla: non come quello per cui l'Essere è l'Essere *(È)* e il Nulla è il Nulla *(Non è)*, ma come l'Indeterminato che non è nè quello nè questo, cioè, come ho detto, l'Indeterminato: ecco tutto. Il che, al far de'conti, vuol dire: non esser vero che l'identità sta nella indeterminatezza; perchè, dico io, *identità di che?* Di A = A, Indeterminato = Indeterminato, sì: ma di Essere e Nulla, no; giacchè questi qui non ci sono più, per la semplicissima ragione che ci sono solo in quanto sono differenti.

Questa pretesa dialettica dell' identità, fondata nella *indeterminatezza*, ha l' apparenza d'uno scherzo. « Ecco qui *uno*, lo stesso uno, che non ha nome. Chiamiamolo Pietro, e poi Paolo. Dunque Pietro e Paolo sono lo stesso,

---

(1) V. sopra, e anche più sotto.

quello stesso uno ». Lo scherzo è evidente: Pietro e Paolo non sono lo stesso come Pietro e Paolo; ma come lo stesso Uno, come lo stesso *Innominato.* — E pure questo scherzo è quello che non sempre si è visto, quando si è detto: l'Essere è l'Indeterminato. Certamente è tale; e pure non è assolutamente tale. Indeterminato è il Non Essere, il Divenire, lo stesso *Esserci*, che secondo Hegel e i suoi interpreti (non sempre intelligenti) è lo stesso *Essere determinato*, ecc.; io dico: puro Essere, puro Nulla, puro Divenire, puro Esserci. Che significa ciò? Indeterminatezza. L'indeterminatezza, la indifferenza è la assenza del pensiero logico. L'Essere, dunque, è l'Essere indeterminato, e, se si vuole, l'Indeterminato; ma pure si *distingue* dal Nulla, dal Divenire, ecc., e perciò non è l'Indeterminato; se non avesse nissuna determinazione, non si distinguerebbe da nulla; se non altro, ha questa determinazione di essere indeterminato o l'Indeterminato, e perciò non è l'*Indeterminato.* L'Indeterminato, l'Indistinto assolutamente è l'*impensabile*; giacchè *pensare* è *distinguere.* L'Essere stesso, — questo primo pensabile e presupposto assoluto d'ogni pensabile, — io non lo penso, se non in quanto lo distinguo (lo astraggo) da tutto quel che non è lui semplicemente; se non in quanto annullo in lui ogni determinazione e distinzione, e perciò ogni pensiero, e tuttavia, anzi appunto perciò, se non annullo in lui quella stessa distinzione, quella stessa attività, mediante la quale io arrivo o mi profondo sino a lui. Questa contradizione — l'Impensabile in quanto pensato e perciò pensabile, l'Indeterminato e Indistinto in in quanto determinato e distinto e perciò determinabile e distinguibile — questa è la *contradizione dell'Essere*: è il *Non Essere.* Il *Non essere* non è dunque il Nulla, lo zero, l'Indeterminato, l'Impensabile, l'assoluto riposo, ma è più che ciò: è, come ho detto, l'Impensabile e Indistinquibile come Pensato e Distinto, l'assoluto riposo come assoluto movimento, l'assoluta estinzione come assoluta distinzione: è l'*Essere,* — questo oggetto (*obiectum, oppositum*) assoluto

del pensare, — come Pensare: il *concetto*, o come è stato detto vivacemente dal Werder, l'*accorgimento* (e perciò la *distinzione*) dell'Essere. — Così e solo così, io credo che si possa togliere il vizio della posizione hegeliana, cioè dell'indeterminatezza come identità dell' Essere e del Nulla. Altrimenti si avrà una identità che esclude assolutamente la differenza, e quindi non si farà un passo; non si avrà il *Divenire*.

2.° D'altra parte, il vizio nella posizione del pensiero comune è l'immediata differenza di Essere e Nulla: Sì è Sì e non è No; No è No e non è Sì. Ma il pensiero comune non si avvede che esso stesso, in quanto *pensiero*, è appunto quello che dice *Sì e No*; e in brevi parole, che Sì è No, Essere e Non essere, sebbene *differenti*, opposti, contradittorii, hanno *una* e *medesima* radice (uno essere e una radice, direbbe Bruno), e questa è il pensiero, lo *stesso* pensiero: non s'avvede che la differenza ha come base la identità; e che tolta questa, quella non è più possibile. La differenza si vede, è intuitiva, e non si può dire cosa sia, in che stia; il dirla sarebbe ripeterla *ut sic*, giacchè nessuna differenza si può dire senza questa differenza, che è la differenza originaria. — In altro modo: io dico *sì*. Cos' è il *sì*? Non lo posso dire, se non dicendo *sì*. Io dico *no*; e non posso dire cosa sia il *no*, se non dicendo *no*. Perciò io vedo, ma non posso dire cosa sia la differenza di *sì* e *no*. Quel che posso dire è, che se non dico *sì*, non posso dir *no*; cioè, che il *no* presuppone il *sì*, il *Non essere* l' *Essere*, la negazione l' affermazione. Ma se io non posso dire cosa sia la negazione, pure posso dire *perchè* ci è; il che equivale a dire in altra forma *cos'è*; giacchè il *perchè* è il vero *essere* della cosa, il suo vero significato. Quanto all'Essere, poi, io non posso dire nè cos'è, nè perchè è. *È perchè è*: ecco tutto.—Adunque, perchè il *No*? il *Non essere*, la negazione? *e dopo*, e non ostante il Sì, l' essere, l'affermazione? Perchè non è solo il Sì? Perchè tutto non è *Essere*? Questo è lo stesso problema del mondo, lo

stesso enigma della vita, nella sua massima semplicità logica. Quel che sappiamo è, che senza il Pensare non sarebbe il No, il Non essere; e chi nega, quegli che vince l'invincibile e fende l'indivisibile, cioè l'Essere; che distingue e contrappone nell' Essere medesimo in quanto medesimo ciò che *è* e ciò che *non è*: la generazione o *geminazione* dell'Essere; quegli che turba la tranquilla immobilità, l' oscuro impenetrabile sonno dell' assoluto e ingenito essere, questa infinita potenza, questo gran *prevaricatore* è il Pensare. Se non fosse altro che l'Essere, non sarebbe il No. E, quando si va a vedere, l'Essere stesso, solo l'Essere, non dice: *Essere*, non dice *È*, non dice punto. L'*È*, — la stessa affermazione, — è pensare, è distinguere, è *concentrar* l' Essere; è semplificarlo, ridurlo a un punto, e perciò geminarlo. E, si noti, il pensare fa ciò, distingue, divide, nega, non perchè lo *trovi*, dirò così, già fatto, e ripeta, copii, contempli, veda, nell' essere; ma lo fa egli primo; questo fatto è il fatto *suo*, e *solo* suo; la negazione è la sua *originalità stessa* (scintilla che scoppia da se stessa). Perchè, dunque, la negazione? Perchè l'Essere sia l'Essere, veramente e assolutamente l' Essere, *sia* in tutto e totalmente, sia assolutamente quello che è, sia assolutamente *se stesso*, *medesimo a se medesimo*: nel suo essere *compenetri* assolutamente se stesso, il suo stesso essere. Questo compenetrarsi, — l' Essere che si compenetra, l' Essere come trasparenza dell' Essere, — questo è il Pensare (o almeno non è senza il Pensare: è il Pensare come Volere). La negazione è, dunque, perchè sia il Pensare, l'Essere che è il Pensare. Ciò vuol dire, in altri termini, la *negazione*, la *differenza* — quella differenza di Essere e Non essere che io considerava qui — è, perchè sia la vera *identità* o *medesimezza* dell'Essere. — Ciò non vede il pensiero comune; non vede, che la *ragione* della *differenza* è la *identità*.

Tale è dunque per me il vero significato del *Non Essere*: tale è la *riforma* che bisogna fare nel concetto del Nulla, come si trova nella Logica di Hegel. Se non si fa, Tren-

delenburg ha ragione; e, quel che è più, all'hegelismo come sistema della *Spiritualità ass.luta* — giacchè ei non è altro che questo — contradicono le prime categorie della sua Logica stessa: la base a tutto l'edificio.

Si noti. Ho detto: l'Essere è perchè è; non ci è *ragione* dell'Essere. In altri termini: l'Essere ha dell'*arbitrario*, è arbitrio: necessità assoluta, che è assoluto arbitrio; giacchè l'arbitrio non è altro che la mancanza di ogni ragione. Trovate, se potete, una ragione dell'Essere, che non sia l'Essere: è perchè è. E questo *È perchè è*, non lo dice l'Essere; lo dice il Pensare. Ora cosiffatta, — cioè arbitrio, — è l'affermazione che è la prima affermazione: affermazione oscura, indistinta; base o madre di ogni negazione: un sì che non è vero sì (un sì netto), ma un sì indeterminato.— Noi diciamo arbitrio tutt'altro; arbitrio è sapere, vedere, possibilità di sì e no. Ebbene: la luce, la distinzione, il sì e il no, la loro opposizione, comincia col pensare, è il pensare stesso. E perchè il pensare? perchè la negazione? Perchè l'Essere *affermi* davvero. Affermi chi? l'essere, se stesso e in se stesso e a se stesso. Ed ecco di nuovo l'arbitrio cioè l'*Essere per Essere*, la compenetrazione dell'Essere: il *Volere*.

Ripeto la conclusione della Prima Parte di questa Memoria: *Posse* (arbitrio puro; possibilità pura: ragione in se stesso), *scire*, *velle*.

Conchiudendo l'esame della seconda obiezione, a me pare dunque non potersi dire, come fa Trendelenburg, che Hegel, per avere il Divenire,— che non avrebbe altrimenti in verun modo, — *intruda* la vita dell'intuizione nel vuoto pensiero dell'Essere e del Nulla. Di certo qualcosa, non dico s'intrude, ma ci entra naturalmente qui: qualcosa, che non tutti gli hegeliani in verità ci fecero entrare o s'accorsero che ci entrava; e questo è il pensare. E dico pensare, non come semplice spettatore, ma come spettatore e attore e spettacolo insieme. Ma di ciò più appresso. E il pensare che ci entra, — e non può non entrarci, e a *modo suo*,—non è *vuoto*

e perciò necessitato a prendere fuori di se stesso, nella estrinseca intuizione, la distinzione, la differenza, la negazione e quindi il divenire. Trendelenburg dice ciò. Ma cos'altro è il pensare, se non questo eterno *distinguere* e *unire*? E dove mai Hegel ha detto, che pensiero puro significhi pensiero che non distingua e non unisca, cioè non pensi? che non consista esso stesso in questo duplice ritmo? che non sia esso stesso forma e materia della distinzione ed unione? Il pensare non solo distingue e unisce, ma *si* distingue e si unisce. E però, se *intuizione* vuol dire distinzione, differenza e simili, il pensare, lo stesso puro pensare, è in sè intuizione: non sarà intuizione empirica, spaziale e temporale; ma sarà quel che è in sè l'essenza dell'intuizione, il Molto e la differenza nell'Uno o nella identità. Trendelenburg rimprovera ad Hegel il difetto della *differenza* per avere il Divenire, e incolpa l'*indeterminatezza* e quindi la immobilità in cui consiste Essere e Nulla. Io ho ricordato come Hegel stesso esiga la *differenza*, e come questa non sia esclusa dalla indeterminatezza (quindi la differenza assolutamente vuota e nondimeno assoluta), perchè Essere e Nulla, sebbene tutti e due indeterminati, sono differenti come l'Essere e il concetto dell' Essere, come l' Essere e il Pensare nel grembo stesso del Pensare. A Trendelenburg, che esige come Hegel la *differenza* per l'atto del divenire e dice di non trovarla nella logica del puro pensiero, si potrebbe domandare: l'*unità* è forse una esigenza meno legittima per l'atto stesso del divenire? Da chi ci viene essa dunque? chi la pone nel Molto o nella differenza, in cui consiste la vita dell' intuizione? Perchè si abbia il Divenire, « questa concreta intuizione che governa vita e morte », unità e differenza devono esser tali, che l'una nasca reciprocamente dall' altra, o meglio che abbiano « uno essere e una radice ». Chi è questa radice? Il Pensare: l'atto del Pensare. Trendelenburg, invece, — la chiama intuizione, movimento, e condanna il pensiero, e in verità gli Hegeliani stessi hanno apparecchiato e autenticato gli atti del processo, — alla relegazione perpetua nelle

soffitte della casa. Ma se l'intuizione di Trendelenburg fosse in sè quello stesso che Hegel chiama pensiero puro? Se chi è stato relegato con poca gratitudine nelle soffitte, fosse lui il padrone di casa? Ciò si vedrà nella terza parte di questa memoria.

Dunque, riassumendo, da capo io dico: che l' Essere della logica è l' *Essere*, non *un* essere: è l' Essere *logico*, cioè *pensato*. L' Essere è nel pensare, non è che nel pensare. Se lo ponete fuori del pensare, non è più l'Essere, ma un essere. In quanto è il pensato, il primo pensato, esso è essenzialmente *Non Essere*. L'Essere nel pensare, cioè l'Essere, così nega se stesso; è essenzialmente movimento, divenire. Ponetelo fuori del pensare, fatene un essere, cioè, al far dei conti, introducete la intuizione—come si chiama comunemente in opposizione al pensiero, al concetto (Kant),— e avrete l'essere immobile, cioè non più l'essere della logica.— Quando si va a vedere, Trendelenburg che accusa Hegel di non so quale intrusione. intrude egli stesso la volgare intuizione nel pensare, ponendo l' Essere fuori del Pensare; egli quasi vorrebbe che l'Essere si movesse da sè senza il pensare, fuori del pensare. Pare così che io possa dire: penso l' Essere; ma poi devo lasciar stare il pensare, e lasciar fare all'Essere. E questo sia il pensare puro: questo beato ozio, questo *dolce far niente*. Ma l'Essere così non fa nè anche niente; e non fa, appunto perchè non fa il pensiero; perchè così non è più l' *Essere* che ho detto *opposto* e *separato* dal pensare, e non già solo *distinto* dal Pensare. — Questo falso concetto dell'Essere, che è il vero motivo dell' obiezione, è quello che infetta la più parte delle logiche hegeliane e fa inciampare la dialettica nella soglia stessa della scienza.

III. Superata questa difficoltà sulla *differenza* di Essere e Non essere, come la prima era sulla loro *identità*, ne nasce un'altra. Si può dire: « Sia pure l' Essere quel che si pretende, l'Essere logico, pensato. Se io penso l'Essere, se lo penso davvero, io devo arrestarmi all'Essere, non posso an-

dare avanti, non posso dire *non essere*; non posso dir altro che l'Essere, semplicemente l'Essere. L'Essere è *assoluta semplicità, assoluta posizione*; esclude ogni negazione, ogni divenire. Quando dico: è, non dico altro che *è*, non dico: *non* è; non lo posso dire, appunto per la semplicità e assolutezza dell'Essere ».

Questa difficoltà concede solo in apparenza l'Essere logico, e in fondo in fondo è la stessa che la prima; la prima in quel che può avere di serio. Ma appunto perciò, — appunto perchè si concede l'essere logico, sebbene in apparenza, — essa ha un lato nuovo, e merita di essere discussa, come quella che fa scintillare una maggior luce sulla natura delle prime categorie e della logica stessa.

L'esame di questa terza obiezione si connette con quello della dottrina di Trendelenburg citata più sopra nella discussione della prima obiezione. Trendelenburg dice: senza *negazione* non ha luogo il principio di contradizione, e senza un *determinato* non è possibile la negazione; la negazione è un Secondo, l'affermazione è Primo. Ciò pare che voglia dire: Se io ho l'*Indeterminalo*, l'Indistinto, l'Essere, e non già il *Determinato*, io non posso *negare*, non posso andare avanti. Se nego, ho fatto dall' Essere un determinato; ci ho intruso l'intuizione.—La quistione è dunque questa: io penso l'Essere, l'Indeterminato, l'Indistinto. Posso negare, cioè andare avanti? — Questa quistione è parte essenziale della terza obiezione.

Espongo questa obiezione con maggiore ampiezza. Si può dunque dire (dagli Herbartiani e Rosminiani, insieme collegati e direi meglio *neutralizzati*):

« Io penso l'Essere; Io penso davvero: l'Essere è l'Essere, non un essere; è l'Immediato, l'Indeterminato, l'Immobile assolutamente. Questa immobilità vuol dire, che non si può nè si deve procedere, ma restar lì; è, per dir così, la condizione assoluta del mio pensiero dell'Essere; se io procedo, io non penso più l'Essere; la seconda posizione — il progresso — non è una continuazione, una consegnenza della prima, ma il suo annullamento. Io mi trovo, dunque in questo

imbarazzo: O penso l'Essere, e non posso progredire; o progredisco, e non penso l'Essere. Si potrebbe uscire d'imbarazzo così, dicendo: chi va avanti e si muove non è l'Essere, ma sono io, il mio pensiero, il pensiero (ciò dice Rosmini contro Hegel nella prefazione alla sua Logica (1): le sue idee sono immobili, il moto è nel pensiero che passa da una all'altra; ma elleno non passsano); così non ci sarebbe più la contradizione, giacchè l'Essere resterebbe lì, immobile sempre, io lo lascerei stare, e mi muoverei io solo; il movimento sarebbe solo dalla parte mia. Ma qui la difficoltà sarebbe sciolta solo in apparenza; giacchè in primo luogo l'Essere restando lì, immobile sempre, e il movimento essendo tutto dalla parte mia, l'Essere stesso sarebbe fuori di tutto quel che io direi dopo, cioè muovendomi, io non potrei dire: l'*Essere è il non Essere*, ma solo: io mi muovo, io sono il Non essere; l'Essere è l'Essere, sempre l'Essere, non si muove, non fluisce (non diviene) non è il Non essere; ciò che si muove è un altro, cioè come ho detto, sono Io; non è il Primo medesimo, ma un Secondo; il Primo è il Primo e il Secondo Secondo; non è il Primo — e questo sarebbe il miracolo — che si fa Secondo. — In secondo luogo: posso muovermi io? Posso lasciar lì l'Essere? Quando si va a vedere, il movimento, nel puro pensiero, è impossibile. Per muovermi difatti io ho bisogno di un punto da cui muovermi. Ora qual è questo punto qui? Non altro che il mio pensiero dell'Essere; io non ho altro, non sono altro che questo pensiero; solo da questo posso muovermi. Ebbene, da questo punto io non posso staccarmi: giacchè lasciar lì l'Essere è lasciare il punto che solo mi sostiene, e lasciar quello che mi fa ciò che sono, cioè pensiero: *è lasciar di pensare*. Pensare è pensar l'Essere (*intuire* l'Essere, dicono insieme Rosmini e Gioberti); se io devo *pensare* e *continuare a pensare*, devo pensar l'*Essere*. Adunque pensando l'Essere, io non posso

(1) Ediz. Torino, 1854, pag. XLIII. Cfr. gli scritti dello Spaventa, nel *Cimento* del 1855, citati più sopra, a p. 211 n. [Ed]

muovermi; se mi muovo come pensiero, non penso più. — Il che significa, che pensando, semplicemente pensando (e pensare semplicemente è pensar l'Essere), io non posso andare avanti; non posso far altro che pensar l'Essere, e arrestarmi all' Essere. Per andare avanti, ho bisogno di qual-cos'altro che non sia il semplice puro pensare; cioè, direbbe Rosmini, cadendo dalla quistione logica nella psicologica, ho bisogno dell'esperienza, del senso, della intuizione estrinseca, che devo accoppiare all'Essere.—La conclusione generale è dunque, che questa logica è impossibile; e se è qualcosa, è il semplice pensiero dell'Essere, non un processo dialettico; cioè non è logica. »

Tale può essere l' obiezione. L' equivoco qui è, come nelle altre, il falso concetto dell'Essere. In apparenza ci si concede l'Essere, l'Essere logico; ma in realtà ci si nega.

*Ci si concede*. E infatti Herbart stesso,—il quale non vuol saperne della *fluidità* dell'Essere e dice che il gran merito degli Eleati è la scoperta del principio metafisico: « la qualità dell' ente è assolutamente semplice, e non può in verun modo essere determinata per intimi contrarii » (e perciò molto meno potrebbe valere la proposizione: l'*Essere è il non Essere*), — dopo aver provato a suo modo questo principio (e provare vuol dire *pensare* e non è possibile senza pensare; sarebbe un vero miracolo se si potesse far senza del pensare), Herbart, dico, fa a se stesso la seguente obiezione:

« Questa conseguenza *nel* pensare, cosa mai può servire a conoscere l'*ente stesso*, che *è* fuori del pensare, fuori di noi? Perchè quello che *è* veramente e in sè, si conformerebbe alla necessità soggettiva della nostra rappresentazione? — Replico alla dimanda con una contro-dimanda: *come può venire in capo a uno di fare una tal dimanda*? Chi dimanda, fa di *rappresentarsi*, che qualcosa sia, che non si conformi al modo nostro di rappresentarci le cose; fa, dunque, di *accogliere realmente nel suo proprio* pensiero quella falsa rappresentazione, che ora appunto erasi vietata. A tal fine gli bisogna il pretesto di parlare di cose, che potreb-

bero esserci, indipendenti dal pensiero; e pure è tanto assurdo ammettere de' possibili, che sono stati conosciuti impossibili, quanto di vedere cose in sè senza occhi o tastarle senza organo del tatto. — Devo, quindi, osservare una volta per tutte, che la validità, e il reale significato di ciò che noi diciamo, in un pensiero necessario, dell'Ente, non può essere posto in dubbio; giacchè il dubbio non è altro, che un tentativo di sottrarsi al *pensiero necessario*. Noi siamo del tutto chiusi nei nostri concetti; e, appunto *perchè* noi siamo tali, i concetti decidono sulla natura reale delle cose. Chi ciò tiene per idealismo (e non è punto), deve sapere che secondo il suo modo di parlare non si dà altro sistema che idealismo (1) ».

Questa risposta di Herbart dice e ammette più di quel che mi bisogna qui; ammette che i concetti decidono sulla natura delle cose; e perciò, se io dico: *È*, l'Essere è essenzialmente un pensato (un concetto), l'Essere logico. Ma nello stesso tempo ei ci ritoglie colla mano mancina ciò chè ci ha dato colla dritta. Si dice infatti: *è così*, perchè è impossibile sottrarsi al pensiero necessario, alla *necessità del pensiero*. Bene. Ma la necessità del pensiero si considera qui astrattamente, da un lato solo, cioè solo del lato dell'Essere, preso per sè, e come fuori e separato dal pensiero: tale necessità è propria dell'Essere, e l'Essere, — solo l'Essere, — la comunica e impone al pensiero; è l'Essere che necessita il pensiero: di maniera che, quando è detto: i *concetti decidono*, ecc., in realtà si dice: l'*Essere decide*, e perciò decide il Pensare; è così, non perchè io *penso* così; ma *penso* così, perchè è così. Ora la vera necessità del pensiero non è questa; non è un elemento solo del pensare, ma tutto il pensare: tutta, dirò, la *posizione del pensare*; se fosse solo questo elemento, l'Essere sarebbe come estraneo al pensiero, qualcosa di esterno. E questa posizione è: l'*Es-*

(1) *Introduz. alla Filosofia*, pag. 219 segg. (Ediz. Hart.).

*sere ut sic* non è che nel pensare, non è che l'Essere *del* pensare, e perciò nella *necessità* del pensare non si può fare astrazione dal pensare; il pensare deve essere *valutato* anch'esso nel fatto della *sua propria necessità*; altrimenti la necessità non sarebbe *sua* necessità. — Si rinnoverebbe il vizio della intuizione ellenica: il Fato necessita Giove (l'intelligenza), e Giove non ha che fare col Fato; l'uno è estrinseco all'altro. Si rinnoverebbe il platonismo, che concorda con questa intuizione; l'idea (l'Intelligibile, i *Concetti* appunto) è la *causa, decide*; e *determina* l'intelletto: il *regale intelletto*, dice Platone. L'intelletto è il Giove del Platonismo. La necessità vera è dunque quella unità *intima* e perciò indissolubile di Essere e Pensare *logico* il *pensato.* Dico *pensato* nel senso reale della parola, *actu*, nel senso di attività da parte del pensiero: dico *pensare* o *pensato,* come dico *fare* e *fatto, causare* e *causato, concepire* e *concepito,* (*concetto,* appunto), *generare* e *generato*; *pensato,* come *compenetrato* assolutamente dal pensiero, come quello in cui il pensiero è presente, trasparente, evidente come pensiero, come *se stesso, specchialità* assoluta, dice Gioberti. Ho detto: l'essere *del* pensare, essere che è lo stesso pensare: l'essere come *genitura*, direbbe Bruno, del pensare. — A chi insiste sulla necessità del pensiero, rappresentato come un cieco *destino* dietro le spalle di Giove, io posso dire semplicemente così: se l'Essere necessita il *pensare*, il pensare dal canto suo necessita l'essere, in quanto che l'essere non è quel che è, cioè puro essere, se non in quanto è *pensato:* non ha tal valore, cioè l'universalità, l'immutabilità, la necessità insomma, se non nel pensiero e pel pensiero: nell'*atto* del pensiero. Tale necessità non è dunque altro che il pensiero che necessita se stesso, e perciò è *libertà:* la vera libertà. — Non ho bisogno di dire, che questo è il pensiero moderno, e la sua differenza dal pensiero antico. Datemi Giove, che veda, e consideri dinanzi a sè, cioè *pensi* il Destino; e il Destino non sarà più tale. In verità Giove, allora, nè anche sarà più Giove: ma, voi lo sapete meglio di me, sarà *Provvi-*

*denza:* il regale intelletto che ha superato il suo Destino, il pensare che ha vinto e penetrato l'Essere.

Mi ricordo d'una polemica fatta tanti anni fa, con i dottori di un certo sodalizio sulla *sovranità popolare*, difesa acremente e con talento da' suoi primi padri per gli stessi fini, per cui oggi — *mutatis temporibus* — è oppugnata colla stessa vivacità, meno il talento, dagli ultimi nipoti. A chi diceva loro: « Voi difendete ora il contrario di quel che difendevano i vostri maggiori » rispondevano: « non è vero » (ed era vero!), « giacchè il popolo essi lo prendevano nel senso di *materia* e non già nel senso di *subbietto* della *sovranità popolare* o *del popolo*, come la sovranità propria del pastore *sulle* pecore si può dire abbreviatamente *sovranità pecorile* o anche *delle pecore;* il *genitivo* qui indica solo la materia in cui si esercita l' atto del sovrano » (1) — Nello stesso modo: necessità è sovranità; necessità del pensiero non vuol dir altro che sovranità del pensiero. Pare che certuni intendano anche oggi questa sovranità, come quegli avversari intendevano la sovranità del popolo: *respectu materiae.*

Ravvicinandomi ora di più all' obiezione, nella forma in cui è stata esposta, dico, che l'Essere non è così fatto che il pensare sia qui e l'essere sia lì, in modo che movendosi il pensare, l'essere resti lì e non si muova, il pensare vada e corra da una parte, e l'essere rimanga solo, fuori del pensare. Il pensare porta seco, dirò così, l'essere; se si muove, si muove l'essere; giacchè l' Essere è l' essere del pensare, e quindi il movimento del pensare è lo stesso movimento dell'essere; se il pensare dice *non essere*, ciò dice anche l'Essere; è uno e medesimo *detto.* Ma il pensare si *muove?*

---

(1) Allude alla sua polemica con la *Civiltà Cattolica,* per la quale vedi il nostro *Discorso* preliminare. Tutti gli scritti di quella polemica vedranno presto la luce in un vol. *La politica de' Gesuiti nel sec. XVI e nel XIX* [Ed].

Sì che si muove; il pensare è lo stesso movimento; la prima radice e il fine ultimo di ogni movimento, appunto perchè è l'attività che sola unisce e distingue; e l'una cosa fa, in quanto fa l'altra. Infatti io penso l'Essere, l'Uno, l'Immobile; pensando così l'Essere, *fissando* così l'Uno, l'Immobile, io sono l'Essere, l'Uno; io mi *estinguo* in esso, non vado innanzi. Ma questo estinguermi è solo apparenza. Mi estinguo, ma penso l'Essere; estinguermi è pensar l'Essere; è dunque estinguermi (nell'Essere), che è distinguermi (dall'Essere), giacchè, pensando l'Essere, io mi distinguo dall'Essere. La distinzione nasce qui, dunque, dalla estinzione, il mobile dall'immobile, il muoversi dal non muoversi, il negar l'Essere dal fissar l'Essere. È dunque l'Essere stesso che si muove, l'Essere in quanto l'essere del pensare. Di certo l'Essere, in quanto non pensato, — cioè in quanto non più l'Essere, — rimane lì, non si muove. Ma in quanto pensato, in quanto l'*Essere*, si muove, non può non muoversi, non può non dire: *Non essere.*

Perciò ho detto: *Non essere* non è l'annullamento dell'Essere. L'Essere non può annullarsi, nè il pensare può annullar l'Essere, perchè annullerebbe se stesso. Quella *immobilità* di cui si parla nella enunciazione dell'Essere e della quale ci si fa come un ostacolo insuperabile all'andare innanzi, non è altro, quando ben si considera, che questa impossibilità del pensiero di annullare se stesso. Annullerebbe se stesso, se annullasse l'Essere; perchè l'Essere è il suo Essere, l'Essere del pensare. Pensando di annullar l'Essere, il suo essere, il pensiero pensa, non può annullarsi. l'Essere è dunque lì, sempre lì; se si toglie, si toglie il pensare. Ma ciò vuol dire appunto, che il pensare è lì, sempre lì; e però, se si dice solo: l'Essere, non altro, e ci si ferma lì, si annulla il Pensare. E in verità, pare che si dica solo: l'*Essere*, ma non si dice. Solo l'*Essere*, è non *dir* niente. l'Essere, se si *dice*, è il *concetto* dell'Essere, cioè il *Non essere.* L'*immobilità* dell'Essere, intesa nel modo dell'obiezione, è l'Essere senza il *dire*, senza il pensare (senza il verbo);

non è l'Essere; è davvero il Nulla del pensare, cioè l'impossibile.

Conchiudo dunque: Quando io *fisso* l'Essere, quando lo *penso,* io come pensiero non mi anniento, non m'*irrigidisco*, non m'*immobilizzo*; pare così, ma non è. *Fissare è pensare*; io sono questa *fissazione.* Fissando, io non mi estinguo, non mi *separo* dall'Essere, non me ne vado via, lasciando lì l'Essere. Ma, in quanto sono l'Essere, — e lo sono, perchè lo penso, — io mi *distinguo* dall'Essere, e perciò sono il *Non essere. Pensare è fissare*, e perciò dice l'essere. Ma appunto perchè è fissare, non è estinguere ed estinguersi, ma distinguere e distinguersi. È Essere, che è *Non essere.*

È curioso poi, che dove altri dice: « se io penso davvero l'Essere, non posso procedere », Rosmini al contrario dice: « se io pensassi davvero l'Essere, procederei, e di che maniera; ma, giacchè non lo penso davvero, ho bisogno d'altro — dell'esperienza — per fare un passo (1) ».

Rosmini ha ragione e torto. Ragione, in quanto dice che dall'*idea sola* dell'Essere devono emanare tutte le determinazioni dell'Ente; il che vuol dire che l'Essere (l'idea dell'Essere) non è l'immobilità assoluta. Rosmini definisce bene l'Essere come l'Essere ideale, cioè logico. E appunto perciò l'Essere si muove. Ma ha torto, quando dice che noi non possiamo concepire perfettamente l'Essere. Perchè? se l'Essere è l'Essere, l'Indeterminato, non vi ha via di mezzo; o si concepisce perfettamente, o non si concepisce (2). Rosmini non si avvede che CONCEPIR *l'Essere,* è già il *Non essere*, cioè la prima *necessaria emanazione*, per usare il suo linguaggio. Pare che ei pigli per un difetto dell'intelletto ciò che è soltanto la natura o se si vuole

---

(1) *Nota* del *N. Saggio*, sez. V. part. 1. cap. 3. art. 1. dim. 5 e 6. osser. 3.

(2) V. la mia *Filosofia di Gioberti*, Vol. I. Lib. II. Sez. 3.

*difetto* dell' Essere. Quando io ho detto più sopra: *non posso dire cosa sia l' Essere*, questa impotenza non è solo mia impotenza, del mio intelletto finito, ma è l' impotenza stessa dell' Essere; l'*irrazionalità* (irrelatività) dell'Essere. Io dico solo: *È perchè è;* e questo è in sè l' Essere. Io lo so dunque per quello chè è. Il mio difetto è il suo difetto.

Il *Non essere* è la prima negazione, la negazione stessa, la negazione *ut sic*; e quindi in essa consiste la possibilità di ogni negazione. Se io dico *A* (determinato) e poi *non A*, come *A* non è possibile, cioè pensabile, se non dico *Essere*, così *non A* non è possibile, se non dico *Non essere.*

Ora Trendelenburg dice, come abbiamo visto: la negazione non è possibile, senza un *determinato;* per dire *non A*, io devo dire prima *A, A determinato.* Se io, dunque, dico l' Essere, l'*Indeterminato*, non posso dire *Non essere*, cioè non posso andare avanti. — Ciò, in altri termini, vuol dire, che io non posso cominciare dall'Essere, dall'Indeterminato; perchè è un falso cominciare quello, da cui non si può procedere; è una falsa uscita quella che non mena a nessuna strada; il cominciare è tale, in quanto abilita a proseguire. — Adunque siamo da capo; è una ostinazione voler cominciare dall' Essere; non si può cominciare che dal *Determinato.*

Certamente, quando io dico l'*Essere*, non posso dire *Non essere*, nel senso di assoluta privazione dell' Essere (v. sopra); ma solo nel senso, che ho già esposto. D' altra parte bisogna considerare, che quando io dico; *è bianco*, e *non è bianco*, la negazione qui non è originaria, ma secondaria, limitata, la negazione di una data sfera. E perciò anche, quando si dice: « la negazione suppone il *Determinato* », non bisogna equivocare. Ciò non vuol dire: il Determinato è così, è determinato, senza la negazione: la negazione non viene che appresso, come una conseguenza, un effetto soltanto, qualcosa di cui non ci sia bisogno, perchè si abbia il determinato: il determinato stia da sè, e la negazione sia

estrinseca ad esso; come A è A, e perchè *sia A* non è bisogno di dire che *SIA non A*, giacchè io non posso dire *non A*, se prima non dica *A*. No, la cosa non va così. E invero il *determinato* in tanto è quel che è, in quanto *nega*, rimuove da sè, tutto quel che non è lui. La *negazione* è l'atto stesso del *determinarsi*, è la *determinazione* stessa.. Noi supponiamo il *determinato A*, e diciamo: ora solo è possibile *non A;* qui, rispetto a noi, la negazione vien dopo il determinato. Ma come è possibile il determinato? Questa è la quistione. Noi facciamo astrazione da questo *come*. Ora il vero *Determinato* è il *Determinato per sè*, quel che ei determina per sè stesso; e ciò non è possibile senza la negazione di quel che non è lui; noi diciamo *A non è A*, appunto perchè *A* dice così, cioè *nega*, in se stesso, in quanto si determina come *A*. Certamente la *negazione* non è il Primo, ma il Secondo. Ma nè meno il Determinato si può dire il Primo, in quanto non è determinato senza la negazione. Il Determinato *ut sic* suppone la negazione. E la negazione suppone altro. Cosa suppone? Il Determinato e la negazione non sono due cose, due esseri: sono lo stesso essere. Ma io pur li distinguo, e dico: Determinato e negazione (determinazione). Cosa suppone, dunque, le Negazione? Suppone — distinguendo così — l'indeterminato. Il quale non è già un *altro*, ma è il Determinato stesso in quanto si concepisce, per astrazione o distinzione, come non ancora determinato. Infatti, il Determinato è *cio che determina sè*. Ora io sciolgo quest'*atto*, quest' atto unico; e dico, per concepirlo: 1. non *ancora determinante sè*; cioè indeterminato; 2. *determinazione* (negazione); 3. *determinato.* Ma qui il Primo, il vero Primo, il primo Concreto è solo il Determinante, il Determinante sè. Adunque, analizzando, io ho prima l'indeterminato, e poi la negazione: l' indeterminato è il Primo dell' Astrazione, della Certezza, della Scienza. Qui la negazione, in quanto rimozione di tutto quel che non è lui, il determinante sè, è negazione dell'indeterminato *ut sic*, dell' Essere sempli-

cemente; giacchè il determinante sè, in quanto l'Essere semplicemente, non è il Determinante sè. Essa è dunque il *Non essere*.

Trendelenburg in fondo in fondo non dice altro che quel che dico io:

« Quando dall'universal movimento provengono determinati prodotti; quando da quest'atto e da' suoi prodotti derivano le categorie, la determinazione apparisce come limitazione, la limitazione come negazione. Ogni *determinazione di sè* porta seco la negazione dell'estraneo. Così la negazione è attiva come elemento della cosa; non come un elemento originario, ma come una conseguenza; non come scopo, ma come mezzo; è attiva in un positivo, non come qualcosa di sostanziale per sè. Colla individualità germoglia l'attività, per cui essa rimuove altro da sè e si chiude e finisce in sè. Così si conferma il detto di Spinoza: *Omnis determinatio negatio*, così nell'atto della determinazione, come nel prodotto. Lo scopo, che vuole un *determinato*, non vuole altro, e cerca, nel compiersi, di prevenire tutto ciò che lo disturbi, e di annullarlo fin nella sua possibilità... Il significato oggettivo della negazione consiste nella determinazione (1) ».

Tutto ciò che altro vuol dire, se non quel che ho detto e difeso fin qui, e che è stato la conclusione della prima parte di questa lettura? Il vero Essere non è il semplice Essere, non è l'Essere che è il Non essere (l'Essere che diviene, fluisce), ma l'Essere per sè: l'Esserci. Il *Non essere* non è certo il vero essere; non è il primo, nè l'ultimo; ma senza di esso, mancherebbe la *verità* cioe l'attualità, la determinazione, l'individualità, l'atto *individuativo* dell'Essere.

IV. Mi rimane a considerare altre obiezioni, che na-

---

(1) *Ricerche logiche*, vol. II. pag. 89-90.

scono dalla soluzione medesima che ho data alle precedenti. Epiloghiamo prima queste.

La prima versa sulla *identità* di essere e nulla (non essere); e confonde l'*essere semplicemente* (l' essere logico) coll'*esserci*, col qualcosa, coll' esistere, e dice: « l'esserci e non esserci questa cosa non è lo stesso. »

La seconda versa sulla *differenza* di essere e nulla (non essere), cioè sulla possibilità del *divenire;* e dice: « essere e nulla, — in quanto l'Indeterminato, — sono ambedue pura *quiete*, e perciò la loro unità non può essere il *divenire*. Il divenire è impossibile senza la differenza, e qui la differenza manca ». Anche in questa differenza l' essere non si considera *semplicemente*. L'essere semplicemente è essenzialmente *pensato*, cioè *non essere;* identico e differente dal non essere.

La terza concede solo in apparenza l'*essere semplicemente*, cioè pensato; e dice che, se è davvero *pensato*, è assolutamente immobile e perciò non *è* punto il *non essere*. Io ho spiegata questa apparente concessione dell' essere come l'essere semplicemente.

Ora la quarta obiezione dice:

Sia pure la negazione, il movimento, il divenire, nell'essere. L' essere è sempre l' essere del pensare (l' essere logico), non altro; e perciò la negazione sarà *logica*, e non mai *metafisica* (non mai *reale*).

Questa obiezione nega, al far de' conti, che la logica, come l' intende Hegel, sia metafisica; nega insomma, l'oggettività del pensare.

Tale oggettività non è un problema logico; la logica, anzi, la presuppone. Si sa che essa è il soggetto della Fenomenologia di Hegel. Io dunque non devo discuterla qui. Solo a scansare equivoci, fa alcune avvertenze.

Quando si dice: *identità del pensare e dell'essere* (quindi oggettività del pensare), non è lo stesso che dire: identità del pensare e dell' essere, preso semplicemente. In generale non è giusto dire *identità*, come se pensare ed essere fos-

sero solo identici. Sono differenti nella loro identità. Se non che sono semplicemente *distinti* come pensare ed essere *del* pensare; il pensare è questa stessa *distinzione* in sè: e sono *opposti* come realtà cosciente e realtà naturale. Ora la identita che si vuol negare qui, negando che la logica sia metafisica, è appunto la identità di spirito e natura. Questa identità, io dico, è il pensare, il semplice pensare; la mentalità pura. Le determinazioni di questa identità o mentalità, cioe le determinazioni logiche, sono dunque le determinazioni universali, puramente universali delle cose, della natura e dello spirito. Ma queste determinazioni sono le determinazioni metafisiche, cioè quelle che non appartengono alla realtà come realtà, alla natura e allo spirito come tali, come Reali *differenti*, ma solo come *ciò che han di comune*. Adunque la logica è metafisica. La logica in quanto metafisica non dà le determinazioni *reali*, ma le puramente universali del *reale*; di maniera che le determinazioni logiche sole non bastano per avere il reale, natura e spirito: ci vuol altro. Ma, d'altra parte, senza quelle determinazioni il reale non è possibile, nè s'intende. Tutto è *logico*; niente è che non sia logico: ma la *logica* non è tutto. Si ha ragione di dire, che la determinazione logica non sia la determinazione reale; e perciò, se per metafisica s'intende, come fanno alcuni, la scienza del reale anche, la logica non è la metafisica. Ma se per metafisica s'intende la scienza delle categorie o determinazioni universali e non già reali dell'Ente, la logica è metafisica.— Il peggior equivoco è questo: intendere per identità del pensare e dell'essere una identità del pensare come semplice pensare, cioè del Logo, colla natura e collo spirito. E allora si dice: questa filosofia è un *panlogismo*; tutto è logica; il Dio di Hegel non è che la Logica (Stahl). Non si avverte, che il Logo, appunto perchè è la indifferenza assoluta o identità di natura e spirito, non è ancora nè l'uno nè l'altro; non può dirsi punto identico a nessuno de' due; l'una e l'altra, invece, sono la sua differenza e la sua vera attua-

lità. (Sulla identità della logica e della metafisica — identità, che non esclude, si badi bene, la differenza —, come anche sulla relazione della Fenomenologia verso la Logica, ho discorso in un mio scritto già stampato) (1).

V. Finalmente si dice:

« Quando si parla d'identità di natura e spirito, e si dice questa identità essere il pensare, il semplice pensare, il pensare così deve essere qualcosa che non sia ancora nè natura nè spirito. Ora che non sia natura (semplicemente natura), si può ammettere; ma che non sia spirito, non si può ammettere. Infatti, quando si dice Logo, non si dice semplicemente *pensare* (pensato o pensabile), ma si dice insieme *pensato, pensare* e *pensante;* astratto, astrazione, astraente. Ora astrazione ed astraente sono momenti dello spirito, cioè non più del semplice pensare (pensato o pensabile), ma del pensare come pensiero del pensiero. Qui dunque si trasporta nel semplice pensare i momenti dello spirito. In altri termini: si deve fare la scienza del Logo, cioè del pensare come *oggetto*, semplice oggetto del puro pensare; e invece si fa più di questo; giacchè si trasporta nell'oggetto il soggetto, cioè l'atto dell'astrarre o del pensare e lo stesso soggetto, l'astraente. Qui dunque non si fa la scienza del Logo, ma quella della psiche; non si fa la logica, ma la psicologia. Per fare davvero la logica, non si dovrebbe far altro che stare a guardare l'*oggetto* del pensare, il pensare come semplice oggetto di se stesso, e lasciar stare la *funzione* del pensare e il pensante. Invece, visto che l'oggetto non si muove da sè (non è dialettico), s'introduce in esso il movimento, accoppiandovi la *funzione* del pensare; e, visto poi che così facendo non si ha che il puro movimento, il divenire, ci si accoppia anche il pensante, e così si ha il terzo momento, l'*esserci.* Ma questi due ultimi momenti sono nel soggetto pensante, non sono

(1) *Appendice* alla mia *Introduz.* già cit.

nell'oggetto, nel pensato, nel pensabile. L'oggetto *ut sic* non si muove.

La risposta a questa obiezione, — la quale, nel mio modo d'intendere la deduzione delle prime categorie, è *capitale* e perciò me l'ho fatta, — presuppone il significato della Fenomenologia hegeliana. Si è molto discusso sulla *posizione* della Fenomenologia nella filosofia di Hegel. Si è arrivato sino a dire, che, avendo Hegel introdotto la Fenomenologia nel corpo stesso del sistema, — avendola collocata dentro lo stesso Santuario, dopo averla lasciata per parecchi anni come *ancilla scientiae* alla soglia del tempio, — le avea così tolto ogni valore come propedeutica, come teorica della conoscenza: cioè, appunto come soluzione del problema sulla oggettività del pensare. A ciò si è risposto facilmente, che la Fenomenologia è come la *Coscienza;* la quale è fuori della scienza, in quanto ha da essere elevata a coscienza speculativa; ed è dentro la scienza, in quanto deve essere spiegata o dedotta come Coscienza. L'un problema non è l'altro. — Ma, assicurata o almeno ammessa la posizione della Fenomenologia come propedeutica, la discordia o almeno l'equivoco è rinato da un altro motivo. Alcuni, forse la più parte degli hegeliani, non hanno attribuito altro merito alla Fenomenologia che quello di provare la *oggettività* del pensare; o piuttoso non hanno inteso bene il significato di tale oggettività e la via come ci si arriva appunto nella Fenomenologia, e hanno detto: « noi possiamo, senza la Fenomenologia, elevarci all'*essere* — a questo Primo nella Scienza — mediante una astrazione assoluta e subitanea (quel che Hegel dice assoluta risoluzione), e dall'essere procedere, pensando, alle altre categorie. Sarà questo forse un semplice giuoco del nostro pensiero con se stesso; questo pensiero e questo giuoco non avrà un carattere oggettivo; non esprimerà la natura stessa delle cose: ma non si può negare che questo pensiero e questo giuoco ci sia, che ci sia, in altri termini, il *dialettismo* del pensiero: questo non dipende nè risulta dalla Fenomenologia. » Qui l'*ogget-*

*tività* del pensiero si considera quasi come una nota estrinseca, come qualcosa di aggiunto al pensiero stesso, come tale che non abbia col dialettismo del pensiero nessuna relazione essenziale: come se il pensiero potesse essere dialettico senza essere oggettivo, o oggettivo senza essere dialettico. Trendelenburg, p. e., si mette a fare la critica del *metodo dialettico*; nega al *pensiero puro* di Hegel ogni movimento, ogni dialettismo; lo rappresenta come assoluta quiete, inetto a fare un passo; e intanto non si cura di vedere se questo pensiero puro, come Hegel lo intende e come risulta dalla Fenomenologia, non sia forse per sè, in virtù della sua stessa posizione, essenzialmente e necessariamente dialettico; anzi dichiara espressamente, che in tale quistione la Fenomenologia non ci entra punto. A me pare che ci entri: e che essa sola ci possa entrare. Infatti, cosa fa la Fenomenologia? cos' è quella oggettività del pensare, quella identità di pensare ed essere, che risulta da essa? e come risulta? La *Fenomenologia* non è un sillogismo o un pajo di sillogismi, come s' intende comunemente, con cui si acchiappa l' oggettività; come se p. e. qui fosse il pensare, lì l'oggettività; si sapesse cos'è l'uno e cos'è l'altra, e poi si provasse che il concetto dell'uno si può applicare e coincide col concetto dell' altra. No; di tutto questo a principio della *Fenomenologia* non se ne sa niente; non si sa nè cosa sia il pensare puro, nè cosa sia l'oggettività (la realtà): quel che si sa è ciò che sa ognuno; ciò di cui nessuno dubita: la coscienza prima, immediata, sensibile. Cominciando così e procedendo a poco a poco con una gran pazienza, Hegel trasfigura insieme il sapere e il saputo, il soggetto e l' oggetto — e ciò non fa arbitriamente, ma in virtù della loro stessa natura e della forma in cui si presentano nella coscienza; — e dopo un lungo e faticoso processo e attraverso tante forme, che sorgono e poi cadono e si risolvono in altre, arriva finalmente a un punto, a una forma, in cui la *opposizione*, che è la *coscienza in generale*, cessa e si risolve: il sapere (il soggetto) e il saputo (l'oggetto) sono

diventati lo stesso; il soggetto, come sapere, non è più semplice Io, semplice funzione soggettiva, ma l'*atto* della realtà stessa, e l'oggetto, come saputo, non è più semplice oggetto, semplice realtà, ma *mentalità*. La realtà come mentalità, — cioè che la vera *entità* è *mentalità*: tale è il risultato della *Fenomenologia* (1).

E questa stessa è l'oggettività del pensiero. Oggettività qui non vuol dire che il pensiero acquisti quella (falsa) oggettività che è stata già superata e dichiarata falsa nel processo critico della Coscienza, ma che la vera realtà, — quella senza di cui niente sarebbe reale, la radice di ogni realtà, — è la *mente*; *realtà è mentalità; ciò che non è mentale, non è reale*. E nello stesso modo, mentalità qui non vuol dire il semplice sapere, quello che, come che sia, è opposto all'oggetto, ma quello che si è immedesimato coll'oggetto stesso, trasfigurandolo: il sapere, che ha in sè trasfigurato tutto il reale. L'*essere*, dunque, che risulta dalla *Fenomenologia* e da cui comincia la *Logica*, appunto perchè assolutamente trasfigurato, è essenzialmente *mentale;* e il pensare logico, appunto perchè ha trasfigurato l'essere, tutto l'essere, e perciò si è trasfigurato lui stesso e immedesimato assolutamente nell'essere, è essenzialmente *ente*. Così, in virtù di questa reciproca, e perciò assoluta, trasfigurazione e immedesimazione, l'*essere* che io ho detto il Primo nel Pensare, l'essere stesso del pensare, non è l'*immobilità* assoluta, l'assoluto Uno e Indistinto, l'assoluta quiete; ma per la sua stessa natura, per la sua stessa *posizione*, per la sua *mentalità* è *identico* e insieme *differente* in se stesso: *Essere e Non essere;* e perciò *Divenire;* e perciò *Esserci*, cioè Essere determinato, determinato per se stesso, determinante se stesso. È essere, pensare, pensante (volere). L'Essere, è essenzialmente questa *triplicità:* questa primalità che

(1) Sul concetto della *Fenomenologia* di Hegel vedi tre importanti lettere del nostro autore al fratello Silvio, da Torino, 18 luglio, 16 agosto e 11 ottobre 1857; in Croce, *op. cit.*, 203-14. [Ed.]

è tre primalità. — Ho detto: l' Essere è l'assoluto *Astratto*. Ma l' astrazione assoluta, da cui *per noi* risulta l' Essere, — l'astrazione assoluta della *Fenomenologia*, — non è *vuota*; perchè è trasfigurazione e quindi immedesimazione assoluta così del sapere come del saputo. Perciò quel che risulta non è pensiero *vuoto*; *puro* sì, ma non *vuoto*. — Ora il pensiero come *puro*, ma non *vuoto*, è *originalmente dialettico*. Ed è insieme *oggettivo*: l'oggettività stessa. *Dialetticità e oggettività* si producono a un parto.

Questa oggettività che è *mentalità*, e quindi dialettica, è appunto perciò, come pura Pensabile, quella *triplicità* che è la Psiche. E pure non è la Psiche: non è ancora. E perciò la logica non è la psicologia. Infatti, quando dico: *penso*, dico: pensato, pensiero, pensante. Il pensiero logico è il *Pensabile*: Oggetto, Intelligibile. Ebbene nel Pensabile ci è tutto questo: pensato, pensiero, pensante; ma non così: *Io* pensante, pensiero, pensato; ma così: *Il* pensante, pensiero, pensato. *Io* è *Il* nel pensiero logico; ma l'*Il* ha i tre momenti dell' Io. Così, e solo così, è il *puro Reale*. — L'Io, la prima persona, è la terza, nel pensiero logico; ma la terza ha in sè i tre momenti della prima; altrimenti non sarebbe realtà (individualità, mentalità).

Conchiudendo tutta questa discussione delle obiezioni, dico dunque che la Fenomenologia somministra la soluzione delle due ultime, e implicitamente la base della soluzione delle tre prime. In ciò consiste il suo gran significato nell' hegelismo. La soluzione in generale consiste in questo risultato: la vera entità, la verità è la *mentalità*.

Mentalità vuol dire: l'essere che è assoluta identità e differenza verso se stesso: ed ecco la soluzione

della prima obiezione; che nega la *identità* di essere e non essere (della identità e della differenza);

della seconda; che nega la loro *differenza*;

e della terza, che in apparenza ammette la mentalità dell'essere, ma in effetto nega la *mentalità*, giacchè si rap-

presenta l'essere mentale o logico come assolutamente immobile e indifferente.

La mentalità sola è la vera entità: ed ecco la soluzione della quarta obbiezione; che alla logica, come scienza della mentalità pura, nega ogni carattere *metafisico* o *ontologico*; e della quinta, che, contrapponendo la semplice realtà alla mentalità, nega alla metafisica ogni carattere *mentale* o *soggettivo*, temendo di trasportare la psicologia nell'ontologia.

È celebre in Italia la lotta tra ontologisti e psicologisti. Si sa con quanta aria di compassione coloro che aveano creato a sè stessi il primo titolo, guardavano que' miserabili a cui era toccato in sorte il secondo. Spargevano disprezzo a piene mani per tutta la storia della filosofia moderna: Hegel, Schelling, Fichte, Kant, Spinoza, Cartesio erano tutti psicologisti: il che era come dire: ranocchi del padule; anzi si risaliva più su ancora, e non si eccettuava lo stesso Aristotele: il fondatore della metafisica e creatore della logica. Ora il gran rumore è quasi estinto, e freme solo nelle basse regioni, tra le infime file. Gioberti stesso è venuto fuori e ha detto: il mio ontologismo non è quello che voi vi siete figurato. « Ogni *realtà* è *coscienza* (autocoscienza) o iniziale o attuale. La realtà non è tale se non possiede se stessa, se in sè non *si riflette*, se non è identica a se medesima. — E questa riflessione, questa medesimezza è la coscienza. Fuor della coscienza non vi ha nulla, nè nulla può essere. Esistenza, pensiero, coscienza è tutt'uno. I varii gradi, stati, processi della *realtà* non sono altro che quelli della coscienza. Questo *psicologismo* trascendente è il *vero* ontologismo. L' intuito di questo vero è la parte pellegrina e profonda del sistema di Fichte. — Cartesio ci preluse, dicendo: io *penso, dunque sono* (1). »

Gioberti avrebbe potuto aggiungere; la *prova*, — non già il semplice *intuito*, — di questo vero è il gran pregio della

(1) *Prot.*, vol. II, pag. 725.

Fenomenologia di Hegel: « entità è mentalità; ciò che non è mentale, non è reale. » Vi ha dunque un falso ontologismo, come ci è un falso psicologismo. Il vero è quell'ontologismo e quel psicologismo che risulta come *identità assoluta* dal processo fenomenologico.

Questa identità è la mentalità; e perciò le determinazioni metafisiche e veramente ontologiche o le categorie sono le determinazioni stesse della mentalità pura. Ora le prime categorie esprimono appunto nel modo più semplice ed astratto la natura, l'organismo e direi quasi il ritmo della *mente*.

Poche parole su questo ritmo e conchiudo davvero.

Comunemente si distingue categoria da categoria, ma non diversi *ordini* di categorie. Così si annulla il ritmo della mente.

Ora *essere, non essere* ed *esserci* non sono soltanto categorie. E questa triplicità di ordini costituisce l'*organismo mentale*. Chi dice mentalità, dice: pensato, pensare, pensante; concetto, concezione, concipiente. Prima di Kant la categoria non era altro che il concetto. Kant eleva la categoria a concezione, a funzione dell'Io. Fichte ed Hegel elevano la categoria a *concipiente;* a quello che concepisce se stesso; e perciò è insieme concetto (concepito), concezione, concipiente. La Logica di Hegel, il suo sistema delle categorie o della mentalità pura, non è che questa grande tricotomia.

## PARTE TERZA

### IL MOVIMENTO COME PRIMO.

(*Trendelenburg*).

Alla dialettica del puro pensiero, — espressa originariamente nelle categorie già discusse: *Essere, non essere, divenire, esserci,* — il Trendelenburg oppone come Primo il *movimento* e i suoi prodotti immediati, spazio e tempo.

Egli dice in generale:

« Il movimento è attività *semplice* in sè; si può *produrre*, non *analizzare* ». (Analisi è già movimento). « Perciò esso è insieme l'ultima attività, che non deriva da nessun'altra, e quindi è conosciuta solo per se stessa. E perchè è l'ultima, è universale e sta in fondo a ogni attività. Se il pensiero si eleva nel mondo come il fiore di tutte le attività, e questo fiore le presuppone quasi come terreno che lo alimenta e tronco che lo sostiene, in virtù di questa universalità il movimento appartiene in comune al pensiero e all'essere (1) ».

E in particolare: « Il movimento apparisce come l'attività originaria, da cui si producono a noi, secondo due diversi lati, spazio e tempo. Se quindi noi diciamo il movimento e lo spazio e il tempo *pure intuizioni*, con ciò non vogliamo farne un opposito assoluto dell'esperienza. Anzi, per noi il movimento e mediante esso i primi suoi prodotti, spazio e tempo, dominano ogni esistente. Noi li diciamo intuizioni *pure*, in quanto sono in noi, non condizionati dall'esperienza, ma come condizione dell'esperienza. Sono intuizioni soggettivamente pure, senza che perciò manchino di oggettività (2) ».

Il movimento così, — come *originario, semplice,* e *comune* al pensiero e all'essere e come quella *intuizione pura,* da cui si producono le intuizioni pure di spazio e tempo, — è quello che si dice comunemente movimento? Il movimento *locale,* naturale?

Che non sia il movimento locale, è evidente; se fosse, non sarebbe *comune* al pensiero e all'essere; giacchè il pensiero non ha movimento locale.

Cosa sia, poi, se non è il movimento locale, Trendelenburg — in tutti e due i capitoli che trattano appunto del movimento e dello spazio e del tempo, e pure constano di

(1) *Ric. log.* I, pag. 121, 122.
(2) Ibid. pag. 184-5.

circa 80 pagine — non lo dice *precisamente*, o se lo dice, in fondo in fondo ci dà ragione. Ho detto, che non lo dice., Devo dire, invece, che non lo *può* dire; giacchè, essendo il movimento il presupposto assoluto, l'elemento originario di tutto, — pensiero ed essere, — ogni analisi, spiegazione, dimostrazione, ogni detto l'implica, secondo lui, necessariamente; e quindi si ha un *idem per idem*.

La critica che Trendelenburg fa degli altri filosofi (Kant, Fichte figlio, Weisse, Hegel, Herbart) si riduce al far dei conti a questa: fa vedere che tutti costoro nella deduzione di spazio e tempo (e dello stesso movimento) *presuppongono* il movimento appunto come *attività originaria, semplice*, ecc. (1). Ma lo presuppongono come movimento propriamente detto, come movimento locale? Questa è la quistione.

Io devo discutere brevemente qui quattro punti:

*a*) l'*originalità* di quella attività che Trendelenburg chiama *movimento*;

*b)* la *semplicità*: quindi la impossibilità di analizzarla, di dedurla;

*c)* la *comunità* di essere e pensiero;

*d)* cosa intenda il Trendelenburg per tale attività.

Comincio dagli ultimi due punti.

1. Il Trendelenburg, dopo avere esposta e criticata la dottrina di Kant sullo spazio e tempo (riconosce che Kant ha fatto bene a dirli *intuizioni pure*, quantunque non abbia visto che in fondo all'intuizione ci è il *movimento*, e d'altra parte a torto li dichiari soggettivi), conchiude questa critica così (2):

« Posto che il *movimento* sia la *prima* attività del pensiero e dell'essere, lo spazio si può dire il prodotto esterno del movimento, e il tempo la rappresentazione della mi-

(1) Ibid. pag. 178-9.

(2) Le parole che seguono, sono in parte traduzione, in parte compendio e insieme esposizione del testo tedesco.

sura interna del movimento. Così (con questa intuizione) rimane quel che v'ha di vero nella dottrina kantiana, e si supplisce a quel che manca. Se il movimento è l'*atto originario* del pensiero e dell'essere, di maniera che non ha luogo nè intuizione, nè conoscenza senza di esso, è chiaro che spazio e tempo, — il prodotto immediato del movimento, — non sono nè qualcosa di *empirico*, giacchè la loro rappresentazione deriva da quell'*atto originario* dello spirito, che è la possibilità d'ogni esperienza, nè qualcosa di *accidentale*, da cui si possa a piacere fare astrazione, perchè la *stessa astrazione*, *in quanto separazione*, *si fa solo mediante il movimento*, e dal movimento nasce di nuovo sempre spazio e tempo. Il pensiero *non può sciogliersi dalla sua attività originaria* e da' primi prodotti di essa, *senza sciogliersi da se stesso*. Inoltre, se spazio e tempo nascono come prodotto immediato dal movimento, cadono nell'intuizione, per cui sono nati; e Kant ha ragione di distinguerli da' semplici concetti. Il movimento, essendo l'attività originaria, non ha in sè niente che possa impedirlo o limitarlo. Quindi l'infinità di spazio e tempo. Questa infinità risulta dal movimento come attività originaria. Infinità vuol dire *non finità*; e tale è il movimento. Cosa può finire il movimento? Non altro che il movimento. Ora il movimento, in quanto si finisce, è movimento; l'atto *finiente* è movimento, e perciò supera il suo limite, e non è *finito*. Il limite sarebbe l'*estinzione* del movimento. Ora questa *estinzione* è movimento. Dunque non è estinzione. Quindi infinità.

« A questo presupposto non si può, di necessità, imputare il difetto, che si trova nella dottrina kantiana (soggettivismo). Il movimento è la fonte comune di spazio e tempo. I quali non sono forme già belle e fatte, ma si esplicano coll'*atto primo del pensiero*. Non sono doti soggettive, che fanno della conoscenza un nudo fenomeno. Le cose, in quanto nate dal movimento, portano intanto in sè lo spazio come eredità propria. Il tempo non viene come gittato nelle cose dallo stato interno dell'anima; ma il tempo è in esse

ed è l' atto loro proprio, in quanto si muovono. Se il movimento appartiene originariamente così al pensiero come all' essere, e se dal movimento sono prodotti immediatamente spazio e tempo, ciò vuol dire appunto quell' armonia del soggettivo e dell' oggettivo, rotta violentemente da Kant (1) ».

Se il movimento è l' assolutamente *originario*, l' attività originaria, e, come dice lo stesso Trendelenburg (2), *pone se stesso*; se tutto presuppone il movimento; e se, d' altra parte, il movimento così è attività *comune* all' essere e al pensiero, cos' altro è esso mai se non quello che noi diciamo Pensiero?

Difatti, solo il Pensiero ha tale *originalità*: solo esso pone se stesso; solo esso, in quanto si nega, si afferma; solo esso è quello, da cui non si può fare astrazione, giacchè astrarre è pensare. E d' altra parte, si badi bene, solo il pensiero ha questa doppia natura, di contenere se stesso e l' essere. L'essere invece è essere, semplicemente essere; e il pensiero è pensiero ed essere. E in quanto semplicemente, l' essere è soltanto nel pensare: come contenuto nel pensare.—Ancora: l' essere, l' essere semplicemente, non è assoluta posizione (contro Herbart). Assoluta posizione importa *necessità* di essere, o *impossibilità* di *non* essere: quello, il cui *non essere* (la sua negazione) è il suo stesso *essere* (la sua affermazione). Ora questo è solo il *Pensiero*.

Solo il Pensiero è *movimento*, *vero* movimento, quello che muove se stesso; giacchè muoversi è uscire di sè, allontanarsi da sè, e insieme ritornare a sè, restare in sè. Quest'attività nella sua *purezza* è quel che io dico: *negazione che è affermazione*. E questo è il pensiero, non altro che il pensiero.

In questa determinazione del movimento, come è data qui dal Trendelenburg, si ravvisa facilmente l'unità sinte-

---

(1) Ibid. pag. 181-3.
(2) Ibid. pag. 181.

tica originaria kantiana. La quale poi ha preso diverse forme in Fichte, Schelling, Hegel, Rosmini e nello stesso Gioberti. La *riforma* filosofica, si voglia o non si voglia, si dica o non si dica, comincia da Kant (1).

Si vede anche, che non si tratta di *movimento locale.* Questo non è l'*originario.* Ciò sarà anche più chiaro nella discussione degli altri due punti.

2. Quest'attività originaria, — il movimento, il pensare, l'Idea,— non è comunità, come si dice, tra pensiero ed essere nel senso che sia un *terzo* tra i due e fuori de' due, e comune così per caso tra' due; come p. e. una riga d'un metro è misura comune tra due righe di 4 e 5 metri. Essa è, invece, *comunità*, *essenzialmente in se stessa*, ed è in ogni cosa così come il *Comune*; non è una tra le cose: una riga tra le righe. Questa comunità è il Pensare. Pensare non vuol dir altro che questo: *comunità, universalità*; l'essere *ut sic* non è, quando si va a vedere, *comunità*; solo lo spirito, il *vero* Essere, *accomuna perfettamente.* L'essere si dice *comunissimo.* È vero; ma non è *atto, energia* che accomuna; non è, direi, *atto comunitativo*; non è *comune* in quanto *accomuni*; è quella *comunità* delle cose, che è lo stesso loro *isolamento.* Infatti, quando dico: tutte le cose *sono,* e non altro, io non esprimo altro che questo: il loro isolamento. — Tutte le cose (io, voi, l'accademia, la scuola, il paese, lo stato, ecc.) sono davvero, realmente, e non già *semplicemente sono*, in quanto sono nel *sistema* delle cose, in quella comunità che è il mondo, e finalmente in quella che, sebbene intima al mondo, pure è sopra il mondo ed la soggettività assoluta del mondo. — Dire: la realtà, il principio e fine d'ogni realtà, è il pensare, la mentalità, è lo stesso che dire: la realtà è la comunità. E perciò se Trendelenburg ha ragione contro Kant, che nega l'oggettività di spazio e tempo, ciò non vuol dire che Hegel abbia torto. Hegel potrebbe dire: l'Idea come pura Idea, come

(1) V. la mia *Introd. alle lez. di Fil.* già cit. [Lezioni VII e VIII].

pura perfetta comunità, Logo, nella sua *prima immediata esistenza*, è la *spazialità*. Perciò la spazialità, — questa prima comunità *esistente* delle cose e senza la quale non può esistere niun' altra comunità, — è reale e oggettiva. La *temporalità* è la seconda forma della comunità: meno rigida dello spazio; anzi è la inquietezza stessa, la prima inquietezza delle cose esistenti (il loro primo attrito): ma non meno oggettiva, anzi più, perchè accomuna di più.

Adunque, conchiudendo, quando il Trendelenburg dice: « l'Originario è il Movimento: il Movimento è il Comune tra Essere e Pensare; nell'Ente stesso, la realtà, l'oggettività è il Movimento... », che altro dice, se non questo: l'Originario, la realtà, l'oggettività è il Pensare, l'Idea, la Ragione, la Relazione? Movimento, puro movimento, non vuol dire altro che ciò. Quello che è meramente *identico*, *l' irrelativo*, *l'essere ut sic*, non è movimento. E perciò il puro Identico, il puro Omogeneo non è *reale*. Gioberti dice anzi: l'Omogeneo puro è la contradizione. — Il che certo non avrà buona accoglienza da coloro che tengono per un principio metafisico il principio di contradizione.

Trendelenburg, ponendo come principio il *movimento*, tanto si accosta ad Hegel, quanto si allontana da Herbart. La vera antitesi non è tra lui ed Hegel, ma tra Herbart ed Hegel. Herbart piglia per *reale* appunto l'*omogeneità pura*, l'isolamento, la *scomunicazione* (direbbe, credo, Tommaso Rossi (1)), cioè il puro essere, la pura quiete: e considera come non vera realtà, sebbene come *oggettiva apparenza*, la *comunità* delle cose. Pare che per lui il mondo nella sua vera *realtà* sia come un gran Certosa; se i cer-

---

(1) O Russo, come vuole un suo recente studioso, V. Lilla (*Della Vita e delle Opere di T. Rossi*, negli *Atti dell' Accad Pontaniana* del 1894; vedi nei voll. successivi di questi *Atti* altre memorie del Lilla sul Rossi; e vedi pure G. Zocchi, *Studj sopra T. R.*, Napoli 1865; P. Ragnisco, *T. R. e B. Spinoza*, in *Giorn. napol. di Filos. e lett.*, 1 serie, vol. II, pp. 117-78) [Ed.]

tosini parlano, cioè gli enti entrano in relazione tra loro, e vogliono davvero *accomunarsi,* la regola, cioè la *realtà pura* è offesa, e l'*apparenza* comincia.—Ciò è quanto dire : non ci è il mondo: non ci sono davvero altro che i certosini.

Chiamano il sistema di Herbart *Realismo* in opposizione all'Idealismo. Hanno ragione; quello che prima si diceva realismo non è che una forma dell'idealismo. Il realismo di Herbart è il nuovo realismo. Idealismo vuol dire: il Principio, l'originario, la realtà, l'oggettività è la Relazione, la Idea, la Ragione, lo Spirito, la Mente. In questo senso tutti i filosofi da Socrate ad Hegel sono più o meno idealisti. Realismo nel nuovo senso, nel senso di Herbart, vuol dire: il Principio, — la realtà, — è l'Irrelativo, la *scomunicazione.* — Rimane poi a vedere, se questo realismo merita realmente il nome che prende; se non sia esso stesso un astratto idealismo.

3. Mi rimane a discutere gli altri due punti, l'*originalità* e la *semplicità* del *Movimento.*

Il Trendelenburg, nella critica di Herbart, espone così l'*originalità* del movimento:

« In primo luogo una quistione *logica.* Come si riferiscono quei concetti, i quali devono farci intendere il movimento, al movimento stesso? Porre ed opporre, togliere e coincidere, penetrare e sparire, queste (e simili) rappresentazioni sono quelle qui, che come le più chiare devono dichiarare il movimento, o che come anteriori devono produrlo. Ora è manifesto che esse non sono altro che *determinazioni* e *specificazioni* del movimento: si riferiscono al movimento, come le specie all'universale che le governa, come le attività particolari all'attività, all'atto, che le informa e compenetra. Tesi e antitesi e simili atti, noi non gl'intendiamo che in quanto abbiamo già inteso o sottinteso surrettiziamente il movimento. La spiegazione è, quindi, un circolo logico: e si procede come farebbe colui che volesse spiegare e definire la luce dai colori che nascono

da essa, il suono da' toni alti e bassi, la favella delle favelle particolari. Si vede, dunque, che il Primo è il movimento ».

« Cosa vuol dire: *dividere* e *parte*? Questa rappresentazione deve essere preceduta da quella di un *tutto*, che è *tutto*, cioè *insieme*, solo per l'atto del movimento, e che quindi solo per quest'atto può essere diviso. Dividere, scomporre, rompere, ecc. cos'altro sono mai tali attività, se non movimenti *determinati* (1)? ».

Adunque, tutto presuppone il movimento, e il movimento non presuppone niente: presuppone solo se stesso. Quindi è l'Originario. Fanno male, non procedono *scientificamente*, coloro che vogliono spiegare il movimento mediante concetti, i quali non s'intendono che mediante il movimento stesso.

Questa *esigenza* è, *formalmente*, giusta: quello che è Primo, deve avere nella scienza il luogo di Primo; e poi dal Primo si deve procedere innanzi. Ciò è chiaro. I rosminiani p. e., pe' quali il Primo è l'Essere *ut sic*, hanno ragione quando dicono: si deve cominciare dall'Essere. E hanno ragione anche, formalmente, i giobertiani, quando dicono: noi cominciamo, *et sumus et movemur et vivimus* nella formola: l'*Ente crea l'Esistente*, giacchè essi credono che questo sia il Primo.

Ho detto: *formalmente giusta*. E infatti la quistione è vedere quale sia il vero Primo, il Primo in sè; e la difficoltà è il *concetto stesso* del Primo.

Così p. e. pe' giobertiani il Primo è il *Creatore*; perchè, dicono, non s'intende niente davvero, se non s'intende il Creatore. E hanno ragione, perchè è vero che niente s'intende davvero — non si ha *piena* intelligenza di tutto — se non quando si arriva a intendere il Creatore (lo Spirito). Ma giacchè essi non intendono il Creatore (non l'intendono, ma lo presuppongono), così, al far de' conti, non inten-

(1) Ibid. pag. 166-7.

dono niente. Presuppongono tutto, e implicano tutto nell'*intuito.*

L' equivoco nel concetto del Primo è questo. È Primo, si dice, quello senza di cui niente s' intende, e il quale si fa intendere da sè.

Ora questa definizione vale così pel Primo come per l'Ultimo. Così, per me, il Primo è l'Essere, l'Ultimo lo Spirito Ed è egualmente vero che, se io non *comincio* dall'Essere, non intendo niente, e se non *arrivo* allo spirito, non intendo niente, perchè nello spirito soltanto trovo la ragione assoluta di ogni cosa. E così mi avvedo. che quel che credevo Primo, non è il Primo; ma il vero Primo è l'Ultimo. Ma siccome l'Ultimo io non l' ho senza il Primo, e d'altra parte senza l'Ultimo non intendo *davvero* niente, così il vero Primo, cioè quello che mi fa intendere tutto e che davvero s'intende da sè, non è nè il Primo *ut sic*. nè l'Ultimo *ut sic,* ma il Primo *come* Ultimo. Il *Primo come Ultimo* è tutto il *Processo.* Il Primo *ut sic* (senza Processo) è l'essere rosminiano: l'Ultimo *ut sic* è l'ente de' giobertiani. I rosminiani portano in giro l'essere — che in sè è immobile — e perciò non intendono che l'essere. I giobertiani si beano e dormono tranquilli i loro sonni nel *grembo* dell'assoluto.

Ho detto: *Il Primo come Ultimo.* Questa è l' esigenza, giusta, di Trendelenburg: esigenza tutta hegeliana. Trendelenburg dice: Il movimento è il Primo; ogni cos' altra si può intendere solo come una *determinazione* e *specificazione del movimento,* sino all'ultima determinazione e specificazione, cioè sino all' *Ultimo*: sino al movimento perfettamente determinato e specificato: cioè non più semplice movimento, ma *Fine, Scopo*: e *Idea.* E questo è il Primo come Ultimo: questo assoluto Processo.

Dunque è vero che io non intendo niente senza il Primo (il movimento), perchè ogni cosa è determinazione del movimento (del Primo); ma non è meno vero che io non intendo davvero il movimento stesso, cioè il Primo, se io

non ho percorso tutte le determinazioni del movimento stesso, cioè se io non sono arrivato al movimento come Ultimo.

Il movimento, dunque, il Primo, è qui, come Primo, qualcosa d'indeterminato; fa intendere sì tutto, ma s'intende davvero, — e quindi tutto s'intende davvero, — solo quando ha fatto intendere tutto.

Domando, se questa esigenza (forma, metodo) non sia perfettamente hegeliana! Tutto è specificazione del movimento Il movimento, dunque, è, come Primo, il *Minimum specificato.*

4. Questo *Minimum,* secondo Trendelenburg, questo *Minimum* che, *specificandosi assolutamente*, si fa *Maximum* (direbbe Bruno), « pone *se stesso*; noi possiamo *intuirlo*, ma non *analizzarlo* ».

Anche qui vi ha equivoco. *Pone se stesso* si può dire così del Primo, come dell'Ultimo. (*Minimum* e *Maximum*). Del Primo, perchè senza di esso non si comincia, ed esso *non è cominciato* da altro; dell'Ultimo, perchè non è finito da altro e finisce tutto e se stesso.

Ma in che si vede il *Porre se stesso?* L'ho già detto: in ciò, che il suo non essere è il suo *essere*; dire *non è,* è dire: *è*. Infatti, come *mostra* Trendelenburg che il movimento è l'Originario? In questo modo: 1. che tutto lo presuppone; 2. che *negarlo è affermarlo.*

Ora questo secondo lato, — mostrare che *negarlo è affermarlo,* — è appunto l'*analisi* del movimento: è mostrare che il movimento è il Primo.

E così ho fatto io nella prima Parte.

Mostrare che *negare* il movimento è *affermarlo*, o non vuol dir niente, o vuol dire: cominciare da quel che *non è movimento*, dall'*immobile*, e far vedere poi che questo *immobile* dice: *movimento:* questa contradizione.

E in vero, io ho cominciato dall'*essere*. Ho detto: fo astrazione da tutto; quello da cui non posso fare astrazione è l'*essere*; perchè, tolto l'essere, è tolto l'oggetto stesso del pensare; se io non dico *è,* non penso. Dunque il Primo

è l'*essere*. Così pare. Ma dicendo *essere*, niente altro che essere, cosa fo io? Mi estinguo come *pensiero* nell' *essere*. Ora questa estinzione (cioè il fare astrazione da tutto, fuorchè dall'essere) *è pensiero*. Dunque dicendo *essere*, io dico *pensiero*: dico *non essere*. Dunque il Primo non è l'*Essere*, ma l'*Essere* che è *Non essere* (*Divenire*; il Movimento *puro puro* di Trendelenburg). Ma, continuo, dicendo solo: Essere che è non Essere (Divenire), io dico solo Astratto e Astrazione: io fo astrazione dall'*astraente*, da quella *risoluzione* che è l'astrazione stessa, da quella risoluzione che è volere, Io, soggetto. — Dunque, conchiudo (sorpassando Trendelenburg), il Primo non è l'Essere, non l'Essere che è Non essere, ma l'Essere da sè: il Divenuto, l'Esserci. (Il porre se stesso *puro*). E così procedo, e arrivo poi finalmente a dire: il Primo, il vero Primo, non è l'Essere, ma lo Spirito.

La conclusione generale di tutte queste considerazioni è, che la dottrina di Trendelenburg, — il Movimento come Primo, — non è contraria, quanto si crede, alla dottrina di Hegel. Il movimento così, nella sua purezza, quest' *Uno* che è in se Porre e Opporre, Unire e Distinguere, ecc.—questa *intuizione*, come dice Trendelenburg—questa *contradizione*, Uno che è Due —, questo è lo stesso Pensiero. Si analizza, mostrando che *non pensare* (Essere) è *Pensare* (*Non essere*).

Il merito della critica fatta da Trendelenburg è di avere, dirò così, chiamato al dovere gli hegeliani: di averli scossi da una specie di sonno che essi dormivano su quattro guanciali. Essi dicevano: noi siamo qui, su questa Ida del pensiero puro, e stiamo a guardare alla cosa; la quale va e si muove da sè, e noi non facciamo altro che guardare. Essi quasi dimenticavano che ciò che guardavano, era lo stesso pensare, e che il pensare non si guarda che pensando. Essi dicevano: *Essere*, e poi *Nulla* (Indeterminato=Indeterminato, come ho mostrato nella seconda Parte), e dicendo *Nulla*, estinguevano il Pensare nell'Essere; l'estinguevano e gli facevano anco i funerali. E così non potevano proce-

dere al divenire; perchè per loro il Nulla era questa stessa estinzione, questa stessa esequie: non era *più che* l'Essere, cioè l'*atto vivo e inestinguibile* del pensare, ma lo stesso, e solo lo stesso, Essere come termine *fisso* e *immobile* del pensare. Ora l'*originalità* del movimento, affermata da Trendelenburg, vuol dire: questa stessa estinzione è distinzione, cioè vita, pensare, essere che è non essere, intuizione, divenire, *movimento*. L'*originalità* è questa: dicendo di non pensare, io penso. Il pensare fa e dice come Galileo: non si muove, e *pur si muove*.

La critica di Trendelenburg, dunque, non annulla Hegel, ma lo fa meglio comprendere. La sua esigenza, intesa bene, è quella stessa di Hegel. Il Primo, l'originario, quello che vi ha d'identico, di comune ed universale in tutte le cose, l'identità di pensiero ed essere (di realtà naturale e realtà cosciente) è, Trendelenburg dice, il movimento; Hegel dice: il *pensare*. Ora di questo si tratta: di *determinare* appunto il movimento, o il pensare; di esporre le *determinazioni* (categorie) del movimento o del pensare; di far vedere come il movimento o il pensare, questa pura identità, si distingue e differenzia non solo in *se stessa* (cioè rimanendo sempre semplice identità di pensiero ed essere, di realtà naturale e realtà cosciente; il che sarebbe il problema puramente logico o metafisico); ma *realmente* (cioè ponendosi appunto come quelle due sfere della realtà, di cui esso è l'identità pura), e come, in questa stessa reale differenza o opposizione, esso sia sempre la loro identità reale e assoluta. (E ciò sarebbe il problema di *tutta* la filosofia). Ora questo fa Hegel. Il sistema delle determinazioni del puro pensare è la Logica: i due sistemi della realtà sono Natura e Spirito; il sistema della identità reale assoluta—il sistema de' tre sistemi—è l'assoluto spirito. Non è qui il luogo di dire chi adempia più perfettamente alla stessa esigenza: Hegel o Trendelenburg. Solo noto che Trendelenburg, ammettendo *immediatamente* nel puro Originario, nel movimento, la *spazialità* e la *temporalità* (con-

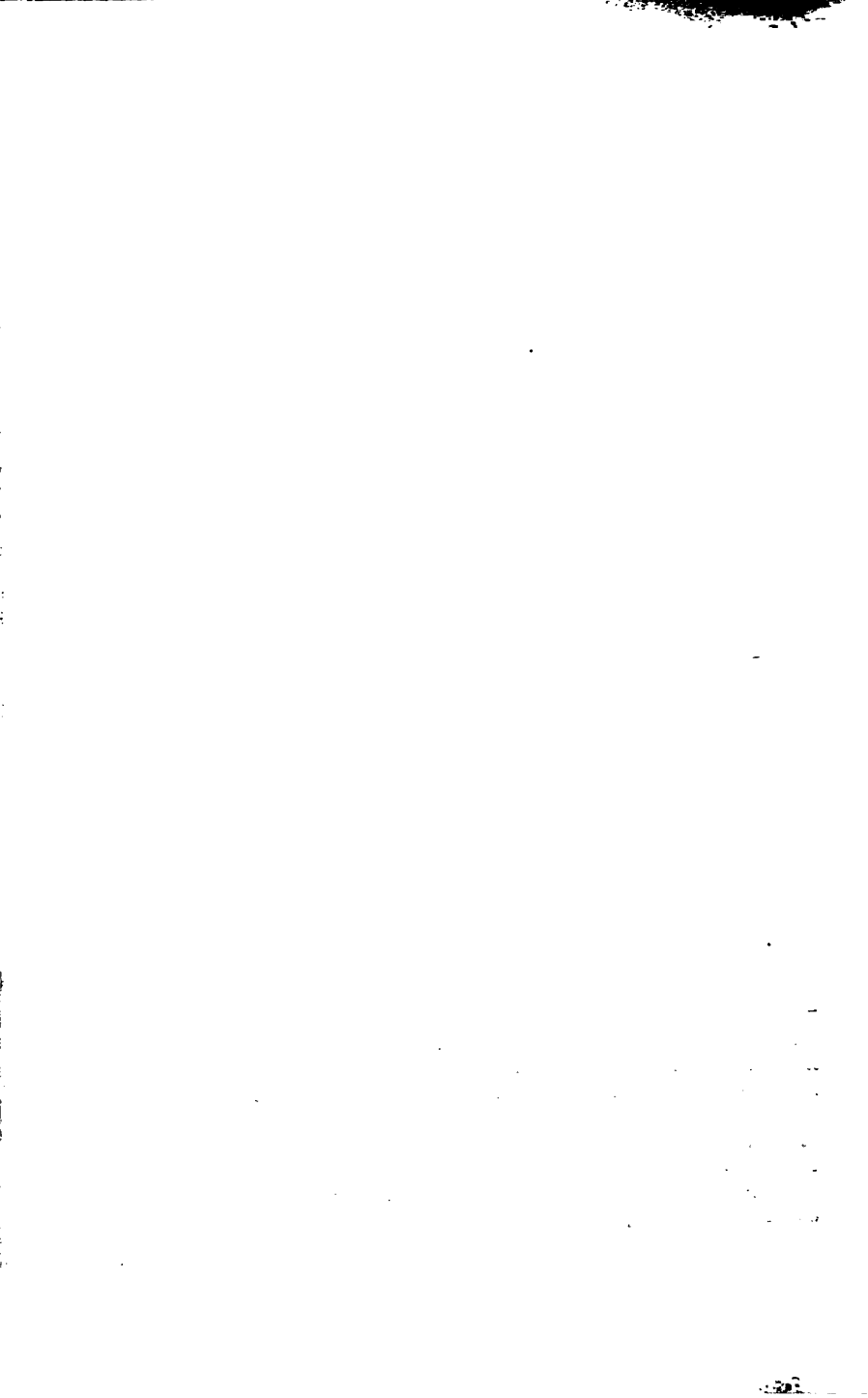
siderandole come suoi immediati prodotti), annulla egli stesso quella *identità* o *comunità* pura di pensare ed essere, senza la quale è impossibile l'*originalità* del movimento; cioè il movimento come uno di quegli opposti, di cui esso dovrebbe essere la identità. Certo il pensare è *distinzione e unione,* e perciò negazione, divenire, movimento. Ma non ogni distinzione ed unione è in sè spazio e tempo; e quella stessa distinzione ed unione, in cui consiste spazio e tempo, sarebbe impossibile senza la distinzione ed unione pura del pensare. Kant ha ragione di dire, che la *conoscenza* — la esperienza—è impossibile senza la *intuizione* di spazio e tempo. Ma altro è il *conoscere,* altro è il *pensare* semplicemente. Ora Trendelenburg, pare a me, confonde il pensare—cioè quella identità originaria di conoscere ed essere (il comune e universale *principium essendi et cognoscendi*)—col conoscere: così potrebbe farsi a lui il rimprovero, accennato nella quinta obiezione, di trasportare la psicologia o qualcosa di simile nella logica.

# ESAME DI UN' OBIEZIONE

DI TEICHMÜLLER

# ALLA DIALETTICA DI HEGEL

(1882) (1)

(1) Di questa memoria, pubblicata in estratto nel 1883 e inserita nel vol. XVIII (uscito nel 1884) degli *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche* di Napoli, l'A. lesse all'Accademia stessa il 10 decembre 1882 un sunto, che fu pubblicato nei *Rend. delle tornate e dei lavori* an. XXI, nov.-dec., 1882, pp. 23-4. Per la risposta che il Teichmüller diede a questa memoria nella sua *Religionsphilosophie* (Breslau, Koebner, 1886, pp. XXII-XXVI; e 517 n.) vedi il nostro *Discorso* preliminare [Ed.].

## SOMMARIO

L'obiezione consta di 3 punti. — 1. L'antico principio (ammesso da Hegel): " solo il simile può conoscere il simile „ non spiega la conoscenza e non fa possibile la dialettica. — 2. Le forme o determinazioni logiche, se passano l'una nell'altra, si annullano, e perciò l'idea assoluta, nella quale tutte si risolvono, è il *nulla assoluto.* — La relazione delle forme non è *sviluppo.* — Si discutono e invalidano questi punti. E, giacchè Teichmüller ammette la dialettica, ma nega la hegeliana, si esamina anche la dottrina che il critico contrappone a questa.

Perchè sia possibile la *conoscenza* — perchè A (soggetto) conosca B (oggetto) — A e B devono essere identici, o differenti? Se sono meramente identici, la conoscenza è una funzione vana; e non si sa intendere come A e B, essendo identici, s'ano due, cioè differenti: l' uno soggetto (conoscente), l'altro oggetto (conosciuto). Se sono meramente differenti, è impossibile fra i due quella relazione che è la conoscenza.

Pare che non ci sia altra via da risolvere questa difficoltà, che di ammettere una identità e differenza parziali, o, come si dice anche: identici sotto un rispetto, differenti sotto un altro rispetto. Ma questa diversità di rispetto non toglie la difficoltà, anzi la conferma nella sua duplice forma: nel primo rispetto la conoscenza è vana, perchè il soggetto

non conosce altro dell'oggetto che la parte identica al soggetto, e perciò non conosce l'oggetto com'è realmente; nel secondo rispetto la conoscenza è impossibile, perchè la parte differente, che costituisce l'oggetto come tale, non è conoscibile. — Ora, tolto il duplice rispetto, che cosa rimane? Non altro che la identità e differenza sotto lo stesso rispetto. Ma lo *stesso rispetto* offende il principio di contradizione. Pare dunque che la conoscenza non sia altrimenti possibile che a questo patto: che contradica al principio di contradizione, e quindi alla logica. Se non che rimane sempre ad esaminare, se il valore del principio sia illimitato, cioè si applichi non solo alla conoscenza già *formata* e *acquisita*, ma anche alla *origine* e al *divenire* della conoscenza stessa; o invece questa origine e questo divenire sia indipendente dal principio. Si sa che Trendelenburg lo limita in questo senso. (*Ricerche logiche*, 3ª ediz. II, 174 seg.). Per Trendelenburg il principio della conoscenza è il *movimento;* e il movimento contradice al principio di contradizione.

Teichmüller (1) ricorda che il principio della filosofia antica (Democrito e Platone) era: « solo il simile conosce il simile »; cioè l'*identità*. Ed asserisce che tale è anche il principio di Hegel. Ora il fatto è, egli dice, che A e B, soggetto e oggetto, per quante vie si tentino, non sono identici, anzi sempre differenti; e invece di concludere che la conoscenza sia impossibile, si debba esaminare se non sia falso il principio dell'identità, e la diversità di soggetto e oggetto al contrario non renda possibile o almeno agevoli la conoscenza.

Teichmüller fa questo esame colla sua nota acutezza. Io do un breve saggio, i primi passi soltanto, di questa analisi. Noi, egli dice, conosciamo intuitive gli *stati nostri*, non

---

(1) *Die wirkliche u. die scheinbare Welt* [*Neue Grundleg. d. Metaphys*, Breslau 1882. Cfr. Masci, *Un metafisico antievoluzionista, G. T.* (Mem. letta all'Acc. di Sc. mor. e pol. di Napoli), Nap. 1887, p. 21 e seg. Ed.].

gli altrui; conosciamo gli altrui mediante i *segni* per analogia co' nostri. Conoscenza semiotica. Gli stati nostri sono *conoscenze*, *sentimenti*, *voleri*. Ora i sentimenti e i voleri (intenzioni) sono in noi stessi conoscibili? sono conoscenze? Non sono, nè possono essere. E la ragione è, che conoscenza, sentimento, volere sono specie *coordinate* della (stessa) attività psichica, e perciò si escludono: nè il conoscere è volere o sentimento, nè questi due sono conoscere. E pure *parliamo* di sentimento e volere, anzi ne facciamo la *scienza*. Ora come va questo, se per parlare di una cosa, bisogna conoscerla, e sentimento e volere non sono conoscenza, e perciò non possono essere conosciuti? — Questo problema, se fosse stato considerato nella sua portata gnostica e metafisica, avrebbe aperta la via a una nuova metafisica.

E questa via Teichmüller vuole aprire. La difficoltà è questa: come può la conoscenza conoscere (cioè *includere*) ciò che, come una specie coordinata dell' una e *medesima* attività psichica, *esclude*? E qui è il caso non di diversità, ma d' identità di rispetto.

Non ci si vede chiaro, se prima non si sa che cosa si deve intendere per *specie coordinate* dell'*una* e *medesima* attività: il concetto fondamentale, decisivo, qui è quello della *coordinazione*. Coordinazione dice esclusione, ed esclusione dice impossibilità della conoscenza. E pure la conoscenza è un fatto.

Nello spinozismo estensione e pensiero sono opposti, e perciò si escludono; e pure nella sostanza sono indifferenti cioè lo stesso: la sostanza è la loro medesimezza. Medesimezza astratta; perchè in sè indeterminata, indistinta, indifferente. E, perchè l'identità è astratta, estensione e pensiero in quanto opposti, cioè differenti, sono semplicemente *paralleli*: dall' uno non si passa all' altro, l' uno non termina l'altro, non influisce sull'altro, non è causa dell'altro. Così l'identità viva, reale, concreta, non sussiste: la sostanza è l' annichilamento assoluto della differenza.

Perciò l'intelletto, — il pensiero, — spinoziano non è *dia-*

*lettico*, ma semplicemente *deduttivo*. *Dialettico* vuol dire: si passa da un opposto all'altro; e perciò *circolazione* assoluta del pensiero. *Deduttivo* vuol dire: si passa da un modo omogeneo ad un altro omogeneo, da estensione ad estensione, da pensiero a pensiero; e non da un omogeneo ad un eterogeneo, nè da estensione a pensiero, nè da pensiero ad estensione.

Teichmüller rigetta lo spinozismo: cioè l'identità come un *terzo ignoto*, che ha due attributi *pari*, *paralleli* (due specie semplicemente *coordinate*, che si escludono soltanto, e se non si escludono, non sono più due); perchè la parità, il parallelismo impedisce, rende impossibile la *conoscenza*. Se il pensiero, egli dice, non *termina* l'estensione e non è punto causa dell'estensione, non può nulla percepire, sapere, presentire, del mondo *esteso*, esistente nello spazio. — La conclusione è: la semplice *coordinazione* (di soggetto e oggetto, pensiero ed estensione, interno ed esterno, anima e corpo, ecc.) è la negazione della conoscenza: giacchè la *identità* che si presuppone per renderla possibile, concepita astrattamente e perciò divenuta *differenza* astratta, la rende invece impossibile.

E pure (mi si permetta qui una breve, non inutile digressione), questa dottrina del *Terzo ignoto* con due attributi pari, paralleli, è in gran voga oggidì nella nuova filosofia: è l'essenza del monismo contemporaneo, e serve alla soluzione di tutti i problemi con mirabile facilità. Così p. e. il commercio fra anima e corpo, tanto duro a intendere e tanto discusso, ora col monismo si spiega con poca fatica: anima e corpo non sono due sostanze, diverse, opposte, di contraria natura, ma in fondo in fondo una e medesima sostanza o natura, in sè nè corporea, nè spirituale, e perciò ignota e inconoscibile; ma conoscibile soltanto nelle sue due forme, che sono anima e corpo per l'appunto. L'anima è la stessa *unità* che è il corpo, ma come essere *interiore*, soggettivo; il corpo è la stessa unità che è l'anima, ma come essere *esteriore*, oggettivo. — Similmente nella dottrina della

conoscenza; la quale non è altro che la correlazione, — intesa come *parallelismo*, — di soggetto e oggetto, Io e non-Io. È bene notare, che il Wundt, tacciato di questa specie di monismo, — che in fondo è dualismo, — rigetta sdegnosamente l'accusa, e fa questa preziosa confessione: « Una *terza* natura incognita, nè corporea nè spirituale, è un sogno metafisico, che appartiene alla filosofia, collo stesso dritto che Pegaso alla Zoologia... Il monismo (spinoziano) attribuisce alle nostre rappresentazioni del mondo corporeo una *realtà* metafisica immediata... Ora, se io chiamo l'anima l'essere *interiore* della stessa unità che noi intuiamo *esteriormente* come il corpo suo, intendo dire che al corpo non attribuisco l'essere nello stesso senso che l'attribuisco a' processi spirituali. Dico soltanto che il nostro Io è dato come corpo nostro nella intuizione esterna; che questo fenomeno spaziale possiede anch'esso la forma dell'unità: ma nel tempo stesso non insisto meno nell'affermare, che il nostro corpo è una intuizione, la quale, — avvenga pure secondo leggi necessarie, — non può essere intesa se non come un *prodotto dello spirito,* e *non già come una realtà sostanziale* come fa il monismo spinoziano e il dualismo) » (1). —Wundt dunque nega il parallelismo, la parità degli attributi (di soggetto e oggetto, di interiore e esteriore, ecc.), e considera l'*estensione* come un *prodotto*, un *fenomeno* del pensiero. Tale è anche la soluzione, che io ho accennato in un altro mio scritto (2).

Teichmüller, rigettando il parallelismo, riconosce espressamente che il pensiero è *dialettico*, ma non accetta la dialettica hegeliana: intende per dialettica altra cosa da quella che, secondo lui, intende Hegel. Ciò che l'offende in Hegel, è quella *negatività* assoluta, che per lui non è altro che assoluto annichilamento. Quando Hegel dice: un concetto, una idea (una forma, una determinazione dell'idea) si *ri-*

(1) *Philos. Studien,* I. B. 3 H. 377-8.

(2) *Kant e l'Empirismo,* in fine [pp. 109-14 di questo volume. Ed.].

*solve* in un' altra e via via, e l' assoluta risoluzione è l'idea assoluta, Teichmüller osserva: l'idea *a* risoluta nell'idea *b* non è più l' idea *a*, ma *b*; e *b* risoluta in *c*, non è più *b*, ma *c*; e così *e*, e via via; e perciò nell'idea assoluta tutte le idee non sono più, e il risultato finale del processo — appunto l'idea assoluta — è zero. — Come si vede, dove Hegel dice: si *risolve (sich aufhebt)*, Teichmüller intende: si *annichila* (come i francesi: *se détruit*). P. e. dove Hegel dice: l'essere come puro essere si dichiara non-essere (si risolve nel non-essere), bisogna intendere: si *annulla* nel non-essere. E allora non ci è bisogno di seguire questa dialettica sino alla fine: si vede dal bel principio che, se l' essere, proprio l' essere, si annulla, non ci è più niente che stia fermo e saldo, e tutto si riduce a 0 via 0 = 0.

E nota la dichiarazione di Hegel, che è una risposta anticipata a questa obiezione. *Sich aufheben, risolversi,* non è annullarsi, distruggersi, bensì, conservandosi, migliorare e inverarsi; ma senza *negazione* non è possibile il miglioramento, e intanto questa negazione non è annullamento. L' idea *a* risolvendosi in *b*, non si annulla come *a*, ma si conserva in *b*; e come *momento* di *b* sussiste in una forma più perfetta che non era prima (della negazione che la fa momento). — Altro il detto, altro è il fatto, risponde Teichmüller: so bene io che Hegel la intende così; ma il fatto è che questo intendimento — questa *negazione* di una idea che non è *annullamento* dell' idea stessa — è un' assurdità manifesta. Una idea, ogni idea, intanto è idea, in quanto è quella che è, sempre eguale a se medesima, immutabile, ecc., e non può *diventare* mai un' altra: ciò che ad Hegel apparisce come divenire o movimento di un' idea, non è altro che la spinta, per così dire, al pensiero che la contempla, di passare a concepire un' altra idea: il movimento, il divenire, è nel pensiero soggettivo, non nelle idee.

Trent' anni fa, Rosmini nella prefazione alla Logica fece la stessa osservazione contro Hegel: non le idee si muovono, ma il pensiero, che passa da un' idea a un' altra, le quali

tutte sono inalterabili e immobili: altrimenti non sarebbero idee, ma mere rappresentazioni (1).— Certamente ciò che qui si dice movimento, appartiene al pensiero. Ma nè il pensiero è semplice *spettatore* delle idee: nè le idee sono delle stelle fisse e inchiodate in uno speciale firmamento. Teichmüller (Rosmini) ed Hegel, han ragione tutti e due: l' idea è immutabile, e nondimeno è in sè dialettica, e perciò si muove; ma così il movimento, come la immutabilità dell' idea non è quella della semplice rappresentazione; anzi è una mobilità e immobilità *sui generis*. Questa unità di due note contrarie è la gran difficoltà. Lo sbaglio consiste in ciò, che si separa pensiero e idea, e ciascuno si considera per sè. E per sè, l' idea è immutabile; e il pensiero, per sè, passa dall' una all' altra idea. Così pensiero e idea sono due enti *astratti*: l' idea è lì, senza il pensiero, la contempli o no il pensiero; e il pensiero è lì, senza l' idea, e discorre a sua posta dall'una all'altra, per virtù sua e non dell' idea. Quindi il detto: stare a vedere, a guardare (*zusehen*): l' oggetto è lì, e non si muove; è l'occhio che si volta qua e là, per guardarlo da ogni lato. Secondo questa interpretazione, Hegel tratta l' idea, come Herbart tratta il *dato*: guarda soltanto. Ora lo sbaglio, come dicevo, è appunto questo: ridurre i' idea, che in sè non ha nulla del *dato*, a un *dato*; così le si toglie la sua natura dialettica (2). Il vero è, che pensiero e idea sono ciò che sono, in quanto sono *uno*, sebbene *distinti*; e ciascuno per sè solo non è nè pensiero nè idea. L' idea è tale, in quanto è *pensata*; e il pensiero, in quanto pensa l' idea. In questa *unità* (e distinzione) consiste la immutabilità e la dialetticità dell' idea. L' idea come ente astratto è soltanto immutabile; e il pensiero, è transito soltanto da una idea a un' altra. L' idea, l' idea *a*, pensata stimola, per così dire, il pen-

(1) Vedi art. cit. *Hegel confutato da Rosmini*. [Ed].

(2) Per la critica del *Dato* vedi l'opera postuma dell' A: *Esperienza e metafisica*, Torino, Loescher, 1888, cap. IX, p. 186 e sgg. [Ed].

siero che la pensa, e il pensiero si muove; e questo movimento, in quanto pensiero e idea sono *uno*, è movimento dell' idea stessa, e così, solo così, il pensiero passa a un'altra idea. Se l' idea potesse essere tale senza il pensiero, se il pensiero fosse un semplice strumento per afferrare l' idea, l'idea sarebbe soltanto immobile, punto dialettica; e il pensiero stesso non passerebbe propriamente da una idea a un'altra, ma le afferrerebbe volta per volta, come e a misura che si presentino. Or questo movimento non è arbitrario, ora così ora altrimenti, a caso; ma è quel che è necessario che sia, cioè che richiede l' idea stessa. Questa *necessità*, che stimola o spinge il pensiero (e che non consiste in una associazione meccanica, psicologica, spaziale e temporale, come quella che governa le rappresentazioni) è il nesso o la correlazione intima delle idee tra loro; per cui le idee sono quelle che sono, cioè determinate e definite, non già fuori e indipendentemente dalla loro *relazione,* ma nella loro relazione e per la loro relazione: e a questo *essere* delle idee, non ciascuna per sè sola, ma l'una *nell'*altra e *per* l'altra, corrisponde il movimento dialettico del pensiero (1).

Teichmüller, ammettendo la dialettica, non può, — sebbene neghi la dialettica hegeliana, perchè assolutamente negativa, — non ammettere ciò che io dico intimo nesso o correlazione tra gli opposti, ed anche, perchè sia possibile il transito da un opposto all' altro, una certa negazione,

(1) Se *a* si annullasse in *b*, cioè se posto *b*, *a* non fosse più, non sarebbe necessario che seguisse *b* ad *a*, ma ogni altro, *c*, *d*, *e* avrebbe lo stesso diritto di essere dopo. Infatti annullato *a*, è come se fosse annullato ogni altro, ogni precedente di ogni susseguente; e perciò sarebbe indifferente il susseguente; potrebbe essere questo o quello del pari: cioè non si avrebbe un susseguente *logico:* non necessità del pensiero. Questa necessità esige, che *a* si conservi in *b*, ma che non sia quello che è prima e senza di *b*. Questo conservarsi e non essere insieme quel che è *solo, senz'altro,* è la *negazione* hegeliana. Voglio dire: se le idee si connettono necessariamente (*a*, poi *b*, poi *c*, e non già indifferentemente) ci ha da essere la *negazione*.

quale che sia. Quando egli afferma che il senso può essere senza l'intelletto, ma non l'intelletto senza il senso prima, dice implicitamente che l'intelletto non è soltanto un'altra *forma* della conoscenza, diversa dal senso e posteriore, ma sì una forma più alta e superiore, cioè che l'intelletto è la *verità* del senso; e giacchè il senso non isvanisce nell'intelletto, anzi rimane e si conserva, ma non tal quale era prima, senza o fuori dell'intelletto, è giuocoforza conchiudere che sia modificato, trasformato, cioè, in qualche modo negato. Se non fosse negato, sarebbe fuori sempre dell'intelletto; non ci sarebbe alcun nesso tra loro, e quindi impossibile il transito dall'uno all'altro. Si vede lo stesso nella vita concreta dello spirito: p. e. la famiglia e lo stato. Senza la famiglia non ci è lo stato; questo presuppone quella. E quando lo stato è, e la famiglia sussiste nello stato, non cessa di certo di essere famiglia, non si *annulla*; ma pure *non* è *più* quella che era senza lo stato o quando lo stato non era altro che famiglia: modificata, trasformata, *negata* semplicemente nello stato, è la *vera* famiglia: lo stato è la *verità* della famiglia. — Teichmüller ammette dunque la *relazione,* senza di cui non è possibile dialettica alcuna, o la dialettica si ridurrebbe a un mero gioco del pensiero soggettivo, a cui non corrisponderebbe nulla di reale nell'oggetto del pensiero stesso: la chiama *unità* (e *coordinazione*). Ma il punto qui è il *concetto* della relazione; e secondo che si ammette o si esclude la *negazione*, il concetto della relazione può essere tale, che sia possibile o impossibile qualsiasi dialettica. Ora quale è il concetto che egli contrappone a Hegel?

Per Teichmüller l'*unità* non è un *terzo* tra i due, di cui è l'unità, come p. e. il mulo tra l'asino e il cavallo. Tale a lui pare che sia l'errore di Kant; come se l'unità sintetica originaria, come attività *fondamentale*, fosse una *terza* potenza tra il senso e l'intelletto. Come fondamentale, essa non è *dopo* gli opposti, non li presuppone e non risulta da quelli, ma è prima e li produce, o producendoli

gli unisce: talmente, che gli opposti non sono ciò che sono senza di essa e indipendenti da essa, ma in essa sola e per essa (1). Il *terzo* invece, che il Teichmüller rigetta, p. e. il mulo tra asino e cavallo, *risulta* dalla composizione de' due, che sono per sè, senza e prima di esso. Tale è in generale la natura di ogni *aggregato*. L'aggregato risulta dagli elementi, di cui è l'aggregato; è come il luogo o il vaso che li contiene insieme, e contenendoli non solo non li costituisce, ma non li modifica neppure essenzialmente, ma solo estrinsecamente. E perciò è un *terzo* rispetto a loro. Il merito di Kant è appunto il concetto di questa *unità produttiva*, anteriore agli opposti; anteriore in sè, e non già nel tempo, come se potesse sussistere sola e senza gli opposti; ma è insieme prima e coeva ad essi. Ora io temo che Teichmüller, sebbene dica di escludere il *terzo* e creda di scovarlo perfino dove non è, cioè nell'unità originaria kantiana, non contrapponga ad Hegel un concetto dell' *unità*, *relazione* e *coordinazione*, che in realtà sia un *terzo*, sebbene non paia. La gran quistione è: gli opposti sono ciò che sono nell'unità e per l' unità, nella relazione e per la relazione, nella coordinazione e per la coordinazione; ovvero l'unità, la relazione, la coordinazione è per essi e vien *costituita* da essi? In altre parole: la *realtà* consiste nell'unità, relazione, coordinazione (s' intende produttiva), ovvero ne' termini che essa unisce, riferisce, coordina? P. e. se io dico: « le forme della unità del mondo (anzi di quella unità che è il mondo, perchè senza unità non ci è mondo, cosmo, universo) sono lo spazio, il tempo e l' Io», la quistione è: le cose del mondo sono ciò che sono, cioè reali e definite, senza lo spazio, il tempo o l'Io, di maniera che lo spazio, il tempo e l' Io sieno come il luogo loro, una gran vasca che le contenga tutte tali quali sono per se stesse; ovvero, ciò che pare che semplicemente le contenga e abbracci esteriormente, lo spazio, il tempo e l' Io, le fa

(1) Vedi in questo volume *La filos. di Kant*, p. 18 e sgg. [Ed].

invece intrinsecamente quelle che sono, cioè *cose*, reali e definite? Ora, giacchè senza unità — cioè, nel caso nostro, senza lo spazio, il tempo e l'Io — non è il mondo, ma soltanto le cose per sè o i semplici reali, nella prima soluzione il mondo non sarà niente di reale o sarà una realtà meramente secondaria, di seconda mano, una specie di μὴ ὄν come il *vuoto* degli atomisti o il *zusammen* degli herbartiani, e la realtà vera, genuina, radicale apparterrà alle cose per sè o a' singoli reali: nella seconda soluzione invece, il mondo sarà la realtà vera e l'apparente le cose, i reali, gli atomi, presi per sè (1). Ora io non oso asserire che il *terzo*, in cui mi pare che caschi Teichmüller, sia questo ente *estrinseco* a' due di cui deve essere l'unità, sebbene la sua nota tendenza antiplatonica (intendendo Platone secondo la sua interpretazione) o atomistica meni direttamente a questa conseguenza; ma dico, che, se egli scansa il terzo estrinseco, non evita il terzo *ignoto*, indifferente, spinoziano, che rende impossibile ogni dialettica, cioè ogni transito da un opposto all'altro. Questa conclu-

---

(1) Conseguenze delle due soluzioni rispetto alla conoscibilità del reale: Se la relazione è *costitutiva*, le cose per sè non essendo reali, non sono conoscibili. E se diciamo: " le cose (oggetti, fenomeni) sono gruppi o relazioni di così detti reali semplici, in sè irrelativi, o atomi, *a*, *b*, *c*,...., e questi elementi noi li conosciamo soltanto nelle loro relazioni, come forze, sostanze ecc., e non già come sono in sè, nella loro propria essenza, „ questa impossibilità non vuol dire *impotenza* dell'attività conoscitiva, ma impotenza o difetto de' così detti elementi; perchè questi in sè, senza la relazione, non son nulla di reale, sono il non-ente, e perciò sono inconoscibili. Se invece la relazione non è *costitutiva*, ma costitutivi sono gli elementi, la conoscenza è del pari impossibile, perchè ciò che è astrattamente semplice, in sè irrelativo, assolutamente indistinto e indistinguibile, è inconoscibile. Tali sono i reali herbartiani; i quali non sono conoscibili, se non in quanto la *zufällige Ansicht nega* la loro semplicità: $a=\alpha+\beta+\gamma$; $b=\alpha+\beta-\gamma$; ecc. I così detti elementi diventano *reali*, quando la *veduta accidentale* o soggettiva, diventa necessaria o oggettiva; e perciò non sono più elementi, ma relazioni in se stessi.

sione mi è suggerita dalle seguenti ragioni, colle quali io dichiaro il suo concetto della *coordinazione*.

« Conoscere, sentire (sentimento), volere, egli dice, sono specie *coordinate* dell'attività psichica; e perciò si *escludono*: nè il conoscere è volere o sentimento, nè questi due sono conoscere. E anche se per *coordinazione* s' intendesse non il semplice *essere l' una accanto all' altra,* ma, come vuole Hegel, lo *svilupparsi dell'una dall'altra,* le specie si *escluderebbero* sempre, perchè il carattere o la nota specifica di ogni *grado* rimarrebbe *estranea* all'altro: l' *infans* non è ancora il *vir*, e il *senex* non è più il *vir*, sebbene il primo si sviluppi nel secondo e il terzo sia del pari lo sviluppo del secondo ( e del primo ). Semplice, indifferente *coordinazione,* o *sviluppo*, è qui lo stesso, per provare la esclusione. Io, come è noto, preferisco la *semplice coordinazione* e rigetto lo *sviluppo* » (1). — E perchè questa preferenza? Perchè nella coordinazione la nota specifica di ciascuna specie non si presenta nelle altre. — Ma se ciò avviene anche nello sviluppo (nella coordinazione intesa come sviluppo), come è stato affermato or ora? Dunque è un perchè, che non vale. — Se non che, ciò che Teichmüller vuole, non è la semplice esclusione o *negazione*, ma l'*assoluta* esclusione. Intendo per semplice esclusione o negazione quella che si richiede ed è compatibile colla possibilità dello sviluppo: senza negazione non ci è sviluppo. Assoluta al contrario è quella che rende impossibile lo sviluppo; perchè, non ostante l'una e medesima attività, — l' una e medesima sostanza, — un opposto non *termina* mai l'altro, e perciò non si può passare dall'uno all'altro: nè dal conoscere al sentire e al volere, nè da questi a quello: in generale nè dal pensiero all' estensione, nè dall' estensione al pensiero. Ora che altro è questa assoluta esclusione, se non la indifferenza e quindi il parallelismo spinoziano? la esclusione stessa della dialettica?

(1) L. c. pag. 96 seg.

Io noto, o piuttosto ricordo, in primo luogo, che il *non essere* il carattere *specifico* di una specie *nell'*altra,— e ciò significa esclusione,— non dice di necessità che tra esse non ci sia *niente* di *comune* o medesimo; anzi, il comune, il genere è la base, il principio della esclusione; tolto il comune, la esclusione, l'opposizione, sparisce; rimane la nuda e sterile diversità (1). In secondo luogo, le specie sono le *differenze* del *comune;* e il problema è: il *comune,* il *medesimo*, si *differenzia sviluppandosi*, ovvero *ponendo* (se pure pone e non ne risulta invece) *insieme l' una accanto all'altra* le sue differenze? Ora per me, la comunità, anzi che una base semplicemente, una sfera quiescente, o al più una causa che le produce a un tratto tutte insieme, è l' attività stessa, il principio attivo, per cui l' una specie si sviluppa dall'altra. Il genere è prima la specie infima; poi mediante questa è la media; e poi mediante questa è la superiore. È comunità viva. Di certo, sentimento non è conoscere, rappresentare: ha il suo carattere specifico; e perciò l'esclude. Ma l'esclude assolutamente? E che vuol dire allora, che senza conoscere non è sentimento? e senza conoscere e sentimento non è volere? Il conoscere è l' *attività psichica* (medesima) come conoscere: un grado suo; il sentimento è la stessa attività come un altro grado ecc. Questa *gradazione* della *stessa* attività,— e non già l'essere l'una accanto all'altra semplicemente, — è la vera, effettiva *coordinazione.* Quando si dice: *sviluppasi l'una dall'altra*, facilmente si sbaglia, perchè si prende l' una forma o grado come qualcosa o ente per sè e si dimentica l' *attività*, di cui è forma e si crede che da essa, presa così astrattamente, derivi l'altra forma. Invece, non una forma genera l'altra, ma è la stessa attività che si sviluppa e attua nelle sue forme. Tale a me pare anche il pensiero di Lotze contro

(1) Cfr. la mia Nota: *Il concetto dell' opposizione e lo spinozismo*, letta nell'Accademia di Scienze morali e politiche nel 1867 [ristampata in questo volume, qui appresso. Ed.].

Herbart e il falso trasformismo (1). Herbart dice: *dalla* rappresentazione nasce ogni altra forma: il sentimento, il

---

(1) Molti anni fa (nel 1856) io espressi lo stesso pensiero in una rassegna critica del libro del Cousin: *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*, [8ième édit. revue et corrigée, Paris, 1856] quando io non conosceva Lotze neppur di nome: l'anno medesimo in cui fu pubblicato il primo tomo del *Microcosmo*. Credo utile trascrivere qui alcuni luoghi di quella rassegna.

" In Condillac sono da considerare due cose ben diverse: il principio materiale del sistema, cioè la sensazione, e il concetto della deduzione, o per dir meglio, della *genesi* delle facoltà dello spirito. Cousin condanna l'uno e l'altro e, direi quasi, più il secondo che il primo. Per lui cercare la genesi delle facoltà dello spirito è una pazzia; giacchè l'una non ha che fare coll'altra e la loro relazione non è altro che *successione*. Non formano veramente un sistema, una unità organica; non sono le forme della vita dello spirito, che è in tutte e si sviluppa in ciascuna come in un grado della sua attività. Lo spirito, per Cousin, non è altro che l'*aggregato* di queste facoltà. — Non è certo mia intenzione di difendere qui il sistema della *sensazione trasformata*: ma solo voglio dire che in Condillac ci è un gran concetto, che Cousin o non ha capito o non ha voluto capire. L'errore di Condillac consiste nell'applicazione di questo concetto: e la causa dell'errore è quella stessa che ho notato più sopra, cioè la confusione del vero *originario* collo *status naturalis*. La sensazione, da cui comincia Condillac, non è lo spirito (*tutto* lo spirito) in quanto *sente*, lo spirito in una, cioè nella prima forma del suo sviluppo; ma è una pura astrazione, la forma come semplice forma, la forma senza lo spirito. Il merito di Condillac è di aver compreso la necessità della generazione; il suo sbaglio, di aver creduto che l'attività generativa appartenga alle forme come pure forme. Per lui, ciò che si trasforma, non è lo spirito, ma la sensazione come sensazione. Il vero è che in ogni forma (p. e. nella sensazione) vi è tutto lo spirito, non dico come *attualità*, ma come *possibilità*, come *concetto*; questo concetto è il principio (attivo) di tutto lo sviluppo. Ma come è falso che una forma, come pura forma, ne generi un'altra, così non si può dire che il concetto, come semplice concetto, generi a un modo tutte le forme. Esso non può generare una forma, se non in quanto è già attuato nella forma anteriore a quella: quindi l'apparenza (chi fa astrazione dal concetto) che una forma provenga dall'altra. E questa apparenza Condillac ha presa per realtà. Bisogna dire che una forma viene dall'altra, in quanto

volere; e pare che Hegel faccia lo stesso: ma non è vero. Hegel dice: *da* una forma l'altra, in quanto la forma è l'*attività stessa* come forma; togliete l'*attività identica*, e lo sviluppo non è più possibile. Ora, Teichmüller ammette l'*attività identica*, ma, dicendo semplice *coordinazione* e non *sviluppo*, la considera come una sfera immediata di 3 o 4, che siano, compartimenti diversi, e perciò l'annulla non solo come identità, ma come attività. A me pare invece, che dove non è *sviluppo,* non possa essere nè l'una nè l'altra.

Vi ha, io credo, tre modi d' intendere la *relazione* delle forme. 1. L'una non ha che vedere coll'altra; un *abîme les sépare*, come dice il Cousin nel libro citato nella *nota.* 2. Sono specie semplicemente coordinate, si escludono, e non hanno altro di comune che la sfera in cui tutte sussistono. 3. Sono gradi di una e medesima attività, che si sviluppa: la identità è il principio stesso della differenza. A questi tre modi si può aggiungere il *trasformismo*, che fa derivare le forme l'una dall'altra prese astrattamente, o veramente da una sola. — La logica formale, e in generale la vecchia logica, considera la specie come semplicemente coordinate, nella loro *determinazione*, per cui l' una esclude l' altra, cioè come *fisse*, non in quanto *divengono* o si sviluppano. Essa non propone e molto meno risolve il problema: come il comune (il genere) è base e principio della opposizione, e si attua in quanto *comune* nella opposizione

---

questa è concreta, non astratta. " Locke, dice Condillac, se contente de reconnaître que l'âme apercoit, pense, doute, croit, raisonne, connaît, veut, réfléchit, que nous sommes convaincus de l'existence de ces opérations, parce que nous les *trouvons* en nous — mêmes et qu'elles contribuent aux progrés de nos connaissances; mais il n'a pas senti la nécessité d'en découvrir le principe et la génération.— Il s'agit d'en développer les progrés et de voir comment elles (les facultés) s'engendrent toutes d'une prémière. [Vedi questa rassegna nella *Rivista contemporanea* dell' agosto 1856; vol VII, pp., 454-64; e cfr. *Studi sull' Etica Hegel.*, Napoli, 1869, pp. 57-59; dove è esposto ancor più chiaramente questo concetto della identità nella differenza dello sviluppo. Ed.].

stessa. Eppure nella realtà della conoscenza la coordinazione non è soltanto una moltitudine di forme diverse o opposte, in cui l'*ordine* consiste semplicemente in una nota comune o in una somma di note comuni, ma è un progresso, una gradazione, una scala o almeno una serie continua, da un opposto a un altro; e vi ha i minimi e i massimi opposti. Esempi: le età della vita, la scala de' toni, le forme organiche, e i gradi dell'attività spirituale. L'*ordine* non può consistere nella nota comune, perchè la nota comune — astratta, indifferente, immobile, — non serve a spiegar questo progresso, la sua continuità, la minima e massima opposizione: in generale non rende ragione della esistenza della serie. Perchè abbia questo potere, deve essere concepita come *attiva*, e la logica ordinaria non la considera così (1). Ora l'Io di Teichmüller, come principio, sostanza, la cui attività identica ha la forma del conoscere, del sentire (sentimento), del volere, è fuori di certo della logica formale: non è una *nota comune;* è, di nome almeno, essenzialmente *attivo*. Ma, da capo, se non è *sviluppo*, cos'è quest'attività? Io noto due cose: 1. È impossibile concepire qualsiasi *unità* di opposti (sia come *armonia*, sia come *sviluppo*), se questi non sono, per così dire, spuntati o *negati* in quella: *negati*, non annichiliti (*risoluti*, e perciò *conservati* e *inverati*, direbbe Hegel); cioè, se l'unità come attività non è insieme una potenza *negativa*. 2. Questa negazione, che è conservazione e miglioramento, non può avvenire se non come *sviluppo;* altrimenti si casca nel *Terzo* indifferente. E per me sta il *fatto:* che le tre forme non hanno luogo indifferentemente, ma il sentimento suppone il conoscere, e il volere suppone il sentimento e il conoscere, e non viceversa. Nella semplice coordinazione invece o armonia, il *primo* è indifferente.

Credo che queste considerazioni siano sufficienti a giustificare la dialettica hegeliana (come *negazione* e come

---

(1) Vedi l'aggiunta in fine.

sviluppo) dalla duplice accusa di nullismo e di vuota identità di pensiero ed essere.

## AGGIUNTA.

Alla domanda: le specie sono fisse, o mobili? — si può rispondere del pari, sì e no. Le specie *diventano*: *divenute* sono fisse; nel *divenire* sono mobili. E il divenire è duplice, innanzi e indietro; giacchè diventano esse, e da esse diventano altre specie. Lo stesso si può dire delle determinazioni logiche. Hegel distingue 3 momenti nello sviluppo logico: l'*intellettuale* (A), il *negativo-razionale* (B) e il *positivo razionale* (C). C diviene da A mediante B; *divenuto*, cioè in quanto contiene in se A, conservato e migliorato, è un nuavo momento *intellettuale*, A′, da cui diviene A″ mediante B′; e così via via. In generale A (cioè A, C come A′, C′ come A″, ecc.) è il momento riconosciuto dalla logica formale, la quale lo considera com'*è*, non in quanto e come è *divenuto;* e vale il principio A=A. E in generale B (cioè B, B′, B″, ecc.), che esprime il momento del divenire, non è riconosciuto, perchè contradice al principio, e dice: A=B (non A): è il momento della *negazione*. Il primo A e l'ultimo A han questo di proprio: che logicamente il primo non è punto divenuto, e tutto diviene da esso, e l'ultimo è l'assolutamente divenuto e da esso non diviene nulla: il primo è l'essere, l'ultimo è l'idea assoluta (il Bene). A, A′, A″,....., considerati per sè, come posizioni meramente *intellettuali,* ciascuno è quello che è, del pari, e tutti hanno lo stesso valore (nel principio: A=A); o per dire la cosa com'è davvero, qui nel puro intelletto (A=A) il concetto del *valore* non ha ancora luogo. Solo introducendo il momento B (B, B′ B″,....), cioè considerando A, A′ A″.... come un *processo*, A non solo è quello che è, ma *vale;* il minimo valore è quello del primo A, il massimo quello dell'ultimo. Senza il *processo* del pensiero, cioè

col semplice principio di identità (A = A), non ci è punto *valore*.

Nel divenire naturale, cioè delle specie, il momento B consta di una serie infinita di variazioni infinitamente piccole di A; la quale ha una duplice legge (due leggi in una: la successione uniforme di queste variazioni e la tendenza ad una forma finale, che è C (A′), cioè la nuova specie. C, la forma finale, è come la *somma* o l' *integrale;* e avviene come nella matematica: una quantità finita è *risoluta* in una infinita di quantità infinitesime, e viceversa la somma di quantità infinitamente piccole è *assoluta* in una quantità finita: la specie C,— la nuova,— considerata immutabile, fissa, è risoluta in una serie di variazioni minime di A, e la somma di queste variazioni della vecchia specie è considerata come la specie C.— C, invariabile, è in sè un gruppo di variazioni minime; e A, che in una variazione minima non cessa di essere A, nella serie continua infinita delle minime variazioni diventa C. — Non è caso che il calcolo infinitesimale sia sorto in un'epoca, in cui a intendere la vita della natura non bastava più la semplice uniformità causale, ma già si preparava la concezione della vita dell' universo come sviluppo o evoluzione. Senza l' infinitesimo (e in generale l' infinito) non è possibile l'evoluzione nella natura. Ciò vorrei che considerassero gli evoluzionisti positivisti, nemici della metafisica.—La matematica ordinaria considera la quantità come semplicemente finita, nello stesso modo che la scienza naturale ordinaria (la botanica e la zoologia, e anche la mineralogia) considera le specie come fisse e invariabili. Coll' idea dell' infinito non ci è nulla più d' invariabile e meramente semplice; e solo la continua variazione rende ragione di ciò che l' *intelletto* (finito) ritiene immutabile e fisso. E del pari nella logica (metafisica) lo intelletto (finito) dice solo: A = A, e non intende come A mediante B, dialetticamente, diventi C. La *ragione* speculativa invece risolve ogni posizione intellettuale A (A, A′, A″...) in una serie continua B. Perciò io ho detto sem-

pre e ripeto ora, l'ultimo A, in quanto assolutamente risolubile, è il massimo intelligibile o comprensibile; e il primo A, l'essere, è il minimo intelligibile (1) perchè è assolutamente irresolubile.

Gli evoluzionisti riassumono la loro dottrina in questa enunciazione: « Come le specie, così tutti i concetti fluiscono l'uno nell'altro; e perciò anche le differenze più essenziali (nelle specie e nei concetti) non possono essere se non di natura relativa » (2). Essi non ammettono *molte* essenze *assolutamente* differenti.—Rovistando i miei scartafacci di parecchi anni fa trovo alcune considerazioni su questo tema, che trascrivo qui:

« Il gran concetto e la gran contradizione di Platone è la comunicazione delle idee tra loro (circuminsessione). Comunicano come *concetti*: in quanto idee, entità sostanziali, non possono comunicare. — Hegel ammette il *processo* delle idee, o meglio dell' idea nelle idee. Questo processo è l' *idea* stessa: l'assoluta idea.

« In questo processo i *particolari* (giacchè ogni idea si esprime, imperfettamente, in una moltitudine di particolari) non sono considerati; è considerata soltanto la *particolarità* in generale, che è ciascuna idea, rispetto all' assoluto idea » (ciò che ora dico il momento B). « I particolari non contano nella formazione dell' Idea.

« Ma nella idea, che non è solo in sè, ma *estrinseca* a sè—nella *realtà* sia naturale sia spirituale—entrano e contano di certo nella formazione dell' idea; perchè l' idea non è quella che è, cioè reale, naturale o spirituale, senza i particolari, e se non nei particolari. Questa è l' importanza, il valore, l' efficacia dei particolari nella formazione o costituzione finale dell' idea mediante le diverse idee (nella natura organica le specie). Questo è il gran secreto; la relazione dell' idea cò' particolari.

(1) *Le prime cat. di logica di Hegel* [1864; vedi qui addietro Ed.].
(2) Cfr. *Kosmos*, 1882, VI Jahrg., 7 Heft, 1.

« A che servono i particolari? perchè ci sono? Se l'idea è il tipo—l'ente perfetto—e i particolari sono copie imperfette e non esprimono mai veramente l'idea, è inutile che ci siano; la loro esistenza è una sciocca moltiplicazione, una decadenza dell'essere. Il paragone dell'idea col testo di una sonata musicale non mi pare esatto. Il testo è sempre quello, e l'esecuzione può essere ed è sempre differente. Ma l'idea, del pari? Platonicamente, sì. Ma se si considera la origine mentale dell'idea, il paragone non regge. Essa è *ante rem,* ma la mente sale ad essa dalla *res,* e la *res* non è sempre la stessa. In quanto poi l'idea non è se non nella *res,* e la *res*—specie l'organica—varia e si fissa e di nuovo varia e così sempre (si sviluppa), l'idea si sviluppa ella stessa. Almeno così pare. E insomma, il particolare, l'individuo, in quanto il tipo non è concreto se non in esso, non muta punto il tipo? Di qui nasce un nuovo concetto del particolare; della relazione di universale e particolare; quindi la *necessità* de' particolari. Esprimendosi l'idea nei particolari e non essendo i particolari mai gli stessi, cioè *variando,* in questa variazione e mediante questa variazione l'idea passa realmente da una determinazione a un'altra, realmente si sviluppa. Delle tante variazioni o determinazioni, quella che vince le altre e rimane, è la nuova e più perfetta. E così l'idea non passa da una forma a un altra senz'altro o mediante la pura particolarità » (il momento B dell'idea logica, in sè), « ma nella serie dei particolari e mediante la serie de' particolari » (la serie delle variazioni infinitesime); « è uno de' particolari, una delle variazioni » (il termine finale) « che essendo la *migliore* o la più *vantaggiosa,* ripetendosi, continuandosi, *ereditandosi*, diventa la nuova forma. La *lotta* è come la *vis* dell'idea, che corre alla sua vera forma. Ciò sarebbe impossibile, se i particolari—secondo il vecchio concetto—fossero una nuda moltiplicazione e non già reali *varietà* ; se un particolare come particolare non *variasse* e non esprimesse più o meno bene l'idea; se queste espressioni non formassero una se-

rie ». (Serie; quindi l'*integrale*, cioè la forma nuova). — « Questo, ripeto, a me pare il gran segreto de' particolari. O il particolare — il *variare* — è puro *caso*? E allora, tutto è caso, nella natura.

« Hegel (nella *Fil. d. natura*) rigetta il *trasformismo*; per lui la trasformazione, la evoluzione, è soltanto *ideale*, non *reale*, non *naturale* (e per conseguenza non *spirituale*). Chi dice natura, dice *esteriorità*; esistenze *separate* le une dalle altre; e perciò impossibile che l' una si trasformi e diventi l'altra. — Ora intesa la trasformazione così, Hegel ha ragione; un particolare A (di una specie) non diventa il particolare A' (di un'altra specie), una scimia non diventa un uomo: senza l' idea è impossibile il divenire, anzi è l' idea appunto che si trasforma e diventa. Ma come una idea logica non diventa un'altra senza la particolarità in generale » (il momento B), « così un' idea *naturale* (una specie) non diventa un'altra senza una serie di particolari. L' idea come natura non è la pura idea logica (nell' elemento della realtà immediata). Ora, negando assolutamente la trasformazione naturale, cioè non ammettendo altra trasformazione che l' ideale (logica), si contradice a questa definizione della natura. Se l' *idea* (ed essa sola) è *sviluppo*, in quanto natura esse deve svilupparsi così, cioè come *estrinseca a sè:* e questo processo dell' *esteriorità*, nè più nè meno, è ciò che dicesi evoluzione naturale. L'errore consiste in ciò, che nella evoluzione non si considera l' idea come *estrinseca*, ma l' *esteriorità* sola senza l' idea ». (Quando più sopra ho detto: *serie* di variazioni e duplice *legge*, e quindi l' *integrale*, io non ho la nuda esteriorità, ma l'idea come estrinseca. Togli la legge e l' infinità — cioè l' idea — e lo sviluppo non è più possibile).

« Non meno grave è l' errore opposto, cioè il considerare l' *idea* sola senza l' *esteriorità*. Chi dice esteriorità dice meccanismo. Senza meccanismo è impossibile la spiegazione della natura: e non si fa altro che ripetere e applicare le forme logiche ai fenomeni naturali. Nella stessa scienza dello spi-

rito, superata ma non annullata l'esteriorità, senza il meccanismo non potrebbe essere compresa la evoluzione. P. e. nella psicologia non basta dire: dal *concetto* dell' intuizione deriva quello della rappresentazione e da questo quello dell'intendimento, ma mostrare come, data la *serie* delle intuizioni, nasce la rappresentazione e data quella delle rappresentazioni nasce l' intendimento. Qui è il valore della psicologia herbartiana; e in generale del così detto *associazionismo.* D' altra parte il puro meccanismo psicologico è insufficiente » [giacchè alla serie manca la seconda legge sopradetta, cioè la tendenza alla forma finale (1)].

(1) Vedi più innanzi *La legge del più forte* [Ed.].

# IL CONCETTO DELL' OPPOSIZIONE

E

# LO SPINOZISMO

(1867) (1)

(1) Questa *Nota* fu letta all'Accademia di scienze mor. e politiche di Napoli, nella tornata del 7 luglio 1867; v. *Rendiconto* del luglio e agosto, anno VI, p. 87; e nello stesso Rendiconto venne pubblicata per la prima volta; pp. 89-98 [Ed.].

## I.

Si sa che lo spirito non si contenta di conoscere le cose come meramente *diverse*, cioè immediatamente differenti, ma le *compara*, e così le conosco come *eguali* e *ineguali* (pari e impari; simili e dissimili) (1). L' attività delle scienze finite consiste in gran parte nell'applicazione di queste determinazioni; per considerazione scientifica delle cose s'intende oggidì principalmente la loro comparazione. Non si può negare che su questa via, osservava circa mezzo secolo fa il vecchio Hegel, si son fatte molte importanti scoverte, specialmente nell'anatomia e nella grammatica comparata. Pure non è meno vero, che il nudo processo comparativo non appaga assolutamente e come in ultima istanza lo spirito scientifico, e che i suoi risultati sono soltanto condizioni o apparecchi, al certo indispensabili, alla conoscenza filosofica; ma non hanno il loro vero scopo in se stessi, nè costituiscono per sè la scienza.

Ho inteso dire con una certa sonora solennità, che la grammatica comparata delle lingue indo-europee è la scoperta della *filosofia della storia* della nostra schiatta (2).

---

(1) Cfr. il principio di questo scritto con Spaventa, *Princ. di filos.*, p. 248, dove è ripetuto. [Ed.].

(2) Parole del prof. Giacomo Lignana nel suo discorso *Della grammatica comparata di Bopp*, letto il 16 maggio 1866 a Napoli per l'anni-

Concesso che ciò sia vero, bisogna intendere ciò che si dice. Con ciò non posso credere si voglia dire, che semplice processo comparativo e filosofia sieno immediatamente una cosa medesima. Ammetto pienamente che le cognizioni grammaticali e linguistiche della *Scienza Nuova* siano oramai insufficienti a una filosofia della storia, nè questa d'altra parte si possa fare sulle nude tre dita dell'*Idea in sè*, *Idea fuori di sè* e *Idea in sè e per sè*, senz' altro. Ma quel che non posso ammettere è il dommatico *aut — aut* del *realismo* e dell'*idealismo*, dell'*a posteriori* e dell'*a priori*; o con buone gambe, ma cieco; o veggente, ma zoppo. Hegel stesso ha sempre protestato contro questa mutilazione della integrità dello spirito scientifico. E pure ci ha di quei che annunziano di aver superato Hegel, sacrificando la luce degli occhi al facile uso delle gambe. Il metodo comparativo non vuol conoscere la semplice identità, ma anche la differenza. Ma quale identità, quale dif-

---

versario del Bopp. (V. l'opuscolo *Anniversario Bopp — Solenne Adunanza nel Museo Nazionale di Napoli* ecc., Napoli, MDCCCLXVI, pag. 15. Cfr. Croce, *G. Lignana, commemorazione*, estr. dagli *Atti dell' Acc. pontaniana*, Napoli, 1892, pp. 8—9). Il Lignana, — al solito! — spiacque a Dio e a' suoi nemici. G. I. Ascoli nel fasc. di marzo 1867 del *Politecnico* di Milano, discorrendo di questa filosofica orazione la chiamava una " lirica " (p. 293) e scriveva: " Intorno agli orgogli della vecchia filosofia, il Lignana ha alcune parole, che a molti parrà gran fortuna che si pronuncino da cattedra italiana (?!). Ma il dotto amico mio crede egli poi, che le sue esercitazioni speculative gli lascino realmente per la verità istorica tutta quella riverenza che egli con la maggiore sincerità le professa? Io mi permetto di dubitarne " (*ivi*). — Questa recensione dell' Ascoli trovasi ristampata nel II vol. de'suoi *Studj critici* (Roma-Torino, Loescher 1877) pp. 31 e sgg. G. Lignana (nato a Tronzano di Novara il 24 decembre 1829, m. a Roma il 10 febbraio 1891) compie' i suoi studj di linguistica in Germania, e quando nel 1860 fu nominato professore di filologia nell' Università di Napoli, vi portò lo studio della grammatica e della novellistica comparata. Seguace, in queste ricerche di *Völkerpsychologie* della scuola herbartiana, specialmente dello Steinthal, suscitò in Napoli qualche interesse per l' herbartismo. [Ed.].

ferenza? Se la identità e la differenza devono essere intrinseche alla cosa stessa (determinazioni *proprie* della cosa: e in ciò consiste il vero realismo), mi si deve mostrare *come* l'identico si differenzii, e il differente s'identifichi. Ora questa dimostrazione, che è veramente filosofia, questa *genesi*, trascende il semplice metodo comparativo. Come la *stessa* favella diventa le *differenti* favelle? E come le differenti favelle, sebbene differenti, anzi appunto in quanto differenti, sono la stessa (lo stesso spirito)? Si vede, che metodo comparativo e filosofia non sono immediatamente la stessa cosa.

Il progresso della semplice diversità alla opposizione si vede anche nella coscienza volgare; la quale non pregia il comparare senza l'esistenza della differenza, (ineguaglianza) nè il distinguere senza l'esistenza della eguaglianza. Ella non chiamerebbe ingegno acuto chi sapesse soltanto distinguere l'uno dall'altro degli oggetti, la cui differenza sia immediata e chiara, come la luce del sole, p. e. una penna del suo scrittoio da un camelo; nè ingegno profondo, chi sapesse comparare soltanto degli oggetti immediatamente affini, p. e. un faggio con una quercia. Noi vogliamo nella differenza la identità, e nella identità la differenza. Questa è l'esigenza dell'opposizione (1).

Ciò che la coscienza volgare esige, l'intelletto astratto non può risolversi ad ammettere: e fa dell'*insieme* de'due predicati opposti due diversi *rispetti*, dicendo: due cose sono eguali per un rispetto, ineguali per un altro rispetto. Così egli rimuove dalla cosa stessa l'unità di eguaglianza e ineguaglianza, fissando quella, che sarebbe la riflessione in sè propria della cosa e di ciascuno de'due momenti, come una riflessione estrinseca alla cosa. Pure questa stessa riflessione è quella, che in *uno e medesimo atto* distingue i due lati dell'eguaglianza e dell'ineguaglianza, e perciò le contiene ambedue nella *stessa* attività, e le fa parere e ri-

(1) Cfr. Hegel, *Enciclop.* § 177, 118.

verberare l'una nell'altra. Così la contradizione, che si vuol rimuovere dalla cosa, si trasporta, senza punto risolverla per questo, nella riflessione estrinseca e soggettiva; questa, e non la cosa, risolve e perciò contiene e riferisce l'uno all'altro in una stessa unità i due momenti (1).

L'opposizione dunque, consiste in ciò: ciascuno de' due momenti (de'due opposti), in quanto è talmente per sè (riflessione in sè) che *non* è l'altro, *pare* nell'altro ed è soltanto, in quanto l'altro è; ciascuno ha contro di sè non un *altro* in generale, ma il *suo* altro, giacchè è quello che è, ha la sua propria determinazione, soltanto nella sua relazione verso l'altro, ed è riflesso in sè, solo in quanto è riflesso nell'altro: talmente che ciascuno è l'*altro* dell'altro; ma non l'*altro* in generale, anzi l'altro proprio, necessario, *suo*, di questo (2). — Rappresentando simbolicamente la cosa, direi: Gli opposti non sono A e B, ma, chiamando T il tutto (A e B insieme), sono come + T e — T. Ciascuno è quello *stesso*, quella stessa riflessione in sè, che è l'altro; e intanto non è l'altro. In questa così fatta negazione consiste l'opposizione. T semplicemente e — T (sostanza e attributo, direbbe Spinoza) non sono opposti; ma solo + T e — T (attributo e attributo: estensione e pensiero).

## II.

Ho già notato l'esigenza dell'opposizione nella stessa coscienza volgare, e come la conoscenza delle cose, in quanto opposte, sia più concreta e profonda della conoscenza delle cose in quanto diverse, o semplicemente eguali e ineguali. Non basta dire: « questa cosa non è quest'altra cosa o tutte le altre cose; io sono un uomo e ho a me d'intorno l'aria, l'acqua, gli animali ed altro, che non son io ». In questo detto le cose cadono l'una fuori dell'altra, e ciascuna è per

(1) Cfr. Hegel, *Scienza della Logica*, II, pag. 45-46.
(2) Cfr. Hegel, *Scienza della Logica*, II, pag. 46-7. *Enciclop.* § 119.

sè; la loro differenza è il loro isolamento e quindi la indifferenza dell'una verso l'altra; l'unica loro connessione, — e solo in quanto si connettono tra loro, le cose formano un mondo, — è la loro sconnessione. La filosofia non vuol saperne di questa indifferenza; ma, — appunto essa, che è accusata di travolgere e soffocare la vitalità di ogni cosa in una vacua identità, — mira ad afferrare la necessità delle differenze: la necessità stessa delle cose in quanto differenti. Non si afferma gran che, quando si dice, p. e., che lo spirito non è la natura, l'anima non è il corpo, la natura organica non è l'inorganica (come d'altra parte, ben poco si guadagna col dire, che siano lo stesso, e la differenza sia soltanto estrinseca e quantitativa: differenza di combinazioni, di aggregazioni e simili). La natura non è l'altro in generale dello spirito, ma l'altro *necessario*, proprio di lui; e viceversa. Questa necessità (cioè dire: ciascuno de' due termini differisce in sè — si differenzia, egli, per sè — dall'altro) è espressa nelle due proposizioni: la natura (che *non* è lo spirito) non è senza lo spirito; lo spirito (che *non* è la natura) non è senza la natura (ciascuno de'due termini *non* è senza il suo *non essere*). Questo *non poter essere* senza il *suo non essere*, è la *necessità* della differenza. Ciò che può essere, senza che il *suo non essere* sia, differisce da questo *accidentalmente*. E allora si dice: posta questa cosa, è possibile anche quest'altra, una altra; posto lo spirito, anche la natura è possibile, può esserci e non esserci; e viceversa, posta la natura, anche lo spirito è possibile.

La filosofia, come ho detto, abborre da questa nuda possibilità o accidentalità (indifferenza). Qui si vede il difetto dell'astratto spiritualismo, e dell'astratto naturalismo. Il primo dice appunto: la natura potrebbe non esserci; lo spirito si connette con essa, soltanto accidentalmente. Quindi la ricerca degli amminicoli, per dichiarare la loro coesistenza. Determinato lo spirito come anima, e la natura come corpo, si escogitano le spiegazioni del loro temporaneo

commercio. Il corpo è come la casa, la carcere o l'ospedale dell'anima; l'inquilino, il prigioniero, l'ammalato muta di domicilio, quando, un po' per colpa sua, un po' per l'esterna necessità delle cose, si sfascia l'antica sede. Il secondo dice; la natura ci è, e si vede; lo spirito non si vede, e non è necessario che ci sia: se ci è, o è qualcosa per sè accidentale, un essere gratuito, rispetto alla natura, o un altro modo di essere, una conseguenza — non necessaria — della stessa natura ( una conseguenza, che non è conseguenza ). Quindi la possibilità della coesistenza dello spiritualismo astratto e del naturalismo astratto nello stesso intelletto: ci è lo spirito e ci è la natura anche; ma potrebbe esserci o soltanto l'uno o soltanto l'altra; o anche nessuno de' due. Tale è il dualismo: l'ipotesi delle due sostanze separate. — Il vero è che i due termini sono in una essenziale relazione tra loro, per modo che l'uno esclude l'altro, ed escludendo lo contiene (lo pone). Questa duplice, reciproca, presupposizione è come un cenno (nel giro dell'essenza, come è intesa nella logica hegeliana) di quella reciprocità attuale, che è la radice della *finalità*. Se non che nel giro dell'essenza, questa reciprocità è pura indifferenza. La critica dello spinozismo chiama questa indifferenza il *parallelismo* degli attributi; sebbene la distinzione dell'*esse formaliter* e dell'*esse obiective* e qualche altro elemento spinoziano che non è qui il luogo di notare, contenga in sè la possibilità della negazione del parallelismo e del progresso, quindi, sopra Spinoza (1).

## III.

Il gran pregio di Spinoza fu quello di aver fatto *tabula rasa* così dell'astratto spiritualismo, come dell'astratto naturalismo, concependo la differenza come due lati infiniti d'una e medesima essenza infinita, e perciò come necessaria;

---

(1) Cfr. la mia *Prolus. e Introduz* (Nota all' Appendice) e la mia *Filosofia di Gioberti*. Lib. III.—Cfr. Hegel, *Enciclop.* § 119.

cioè risolvendo la nuda diversità, e quindi estrinsechezza di pensiero ed estensione, nella *viva* opposizione. Ciò vuol dire, infatti, la differenza come *attributo* della sostanza; giacchè pensiero ed estensione, come espressione infinita d'una medesima essenza infinita, non sono più semplicemente diversi, ma opposti: l'opposizione ha per base l'infinita medesimezza.

Questa infinita medesimezza non vedeva il Mamiani, quando alla definizione spinoziana: « *Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens* », opponeva: « costituente *parte* della essenza, *concedo*; *intera* la essenza, *nego*; giacchè, l'attributo non è il subbietto, ma è in quello inerente ecc. ». Il Mamiani dava all'attributo spinoziano lo stesso significato che Spinoza dà al modo od affezione della sostanza: quel significato che noi intendiamo, quando diciamo p. e.: la rosa è rossa. Per lui la sostanza è estesa o pensante, come la rosa è rossa; l'attributo della sostanza è nuda qualità e accidente, e la sostanza è semplice soggetto qualificato e accidentato. — Sin da 13 anni fa io notai questo sbaglio, che non è di poco rilievo, del Mamiani (1).

Il difetto di Spinoza è, che questa identità, come radice della differenza, e quindi la necessità della differenza, è soltanto presupposta (intellettualmente intuita, non provata); la differenza (giacchè senza intelletto non è possibile la differenza) è piuttosto l'intelletto estrinseco (atto modale) che l'intelletto della sostanza (atto sostanziale, la sostanza come intelletto). Dicendo ciò, non voglio entrare davvero nella gran quistione dibattuta tra gli storici della filosofia, se la differenza sia intima, ovvero estrinseca alla sostanza, cioè

---

(1) V. i miei *Saggi di Critica*, vol. I, pagg. 367 segg. [L'articolo al quale si riferisce l'autore, fu la prima volta pubblicato nel fasc. del 15 febbraio 1856 del *Cimento* (vol. VII, p. 122 e segg.); ma era stato scritto nel 1854, come avverte l'A. stesso in una nota dei *Saggi*, pag. 378. La critica di T. Mamiani allo Spinoza è nella prefazione da lui preposta al *Bruno* di Schelling, trad. dalla march. M. Florenzi (Milano, 1844) p. 81. Ed.].

fondata soltanto nell' intelletto che la contempla (*percipit*). Pure ne toccherò qualche cosa (1).

Io credo che bisogna distinguere ciò che è la sostanza spinoziana e quindi la differenza, nella mente di Spinoza, e ciò che essa è o apparisce in una mente superiore, cioè in quella che trovasi in un grado di riflessione più alto dello spinozismo. Se alla sostanza, nella mente di Spinoza, si toglie l' intimità della differenza, essa non è più la sostanza; questa intimità è l' esigenza stessa della sostanza. Se Spinoza avesse voluto dire: la sostanza è l'identità della differenza, e la differenza è estrinseca alla identità, sarebbe caduto in una volgare contradizione: in una di quelle contradizioni, da cui non si sviluppa niente, o il cui risultato è zero; cioè tali, che non promuovono il progresso di un sistema in un altro più perfetto, ma annullano il sistema stesso. Se tutte le contradizioni de' filosofi fossero di questa specie, non ci serebbe veramente la storia, ma la nuda cronica della filosofia. La contradizione di Spinoza è ben altra, ed è questa: esigenza della intimità della differenza, e nondimeno estrinsechezza della differenza. Questa estrinsechezza la vediamo noi ora; la vede l' intelletto posteriore, e la vede appunto in quanto vede la esigenza spinoziana della intimità; senza Spinoza, senza il concetto spinoziano della sostanza, noi non vedremmo nulla; per vedere avremmo bisogno d' uno Spinoza sempre. Lo sbaglio, in cui si casca, è questo: dell' intelletto posteriore, che conosce e critica l' estrinsechezza della differenza, noi facciamo una cosa medesima coll' intelletto di Spinoza, attribuendogli l'affermazione dell'estrinsechezza. Noi diciamo, in somma, così: la differenza nello spinozismo è veramente estrinseca; dunque Spinoza la concepisce così. Così si annulla Spinoza. Noi, invece, abbiamo

---

(1) Si accenna alla celebre controversia intorno al valore degli attributi spinoziani dibattutasi tra Kuno Fischer, l' Erdmann e il Trendelenburg; sulla quale si può anche vedere uno dei *Saggi Filosofici* (Napoli, Morano, 1885) del prof. G. Tarantino. [Ed.].

ragione, solo quando diciamo: nello spinozismo, non ostante l' esigenza della intimità della differenza, la differenza è estrinseca. Questa è la contradizione *vitale*, non *mortale* (se mi permette di dire così) dello spinozismo; per ciò lo spinozismo non è spento, ma vive ancora e vivrà sempre in una forma più adeguata alla sua propria esigenza, e quindi più vera.

**“ Dopo morto,
È più vivo di prima. „**

Dicendo: nello spinozismo la differenza è piuttosto l' intelletto estrinseco o modale, che il sostanziale, io voleva notare lo stesso difetto, che gli hegeliani considerano nel concetto generale dell' essenza. Quando io concepisco l' essenza come l' unità negativa (la risoluzione di tutte le determinazioni) dell'essere, tale negazione non deve essere estrinseca all' essere, ma la stessa dialettica o intimo movimento dell' essere: se mi si permette la frase, l' intelletto stesso dell' essere. Se no, l' essenza, il risultato appunto della negazione, non sarà ciò che ha da essere, cioè *riflessione* (essenza e parvenza), ma lo stesso essere indeterminato: sono io, che come intelletto estrinseco, soggettivo, nego l' essere determinato, ed ho quindi per risultato l' essere indeterminato; non è l' essere che determinandosi e negando, cioè concretando tutte le sue determinazioni (qualità, quantita, misura) in una determinazione assoluta, si pone come essenza. Non è l' essere che si trasfigura, e si estolle; ma sono io, vuota astrazione, che diminuisco l' essere. Nello stesso modo la sostanza, perchè sia ciò che dice il suo concetto,—cioè la necessità assoluta che nega e annichila in sè tutta quanta l' attualità delle esistenze, ed è soltanto come tale annichilatrice energia, — deve mostrarsi in se stessa così, come questa energia: questa deve essere non il mio, ma il suo proprio intelletto. Se non si dimostra così, non è sostanza, ma essere; quella negazione che

ella è, è estrinseca a lei. E dimostrarsi così vuol dire, che si dimostri in se stessa come identità che sia radice della infinita opposizione; dico di più: ella non può mostrarsi come assoluta necessità, se non si dichiara *attualmente* come quella unità negativa, che l'essenza in generale è soltanto in sè o *potenzialmente*. Ora in Spinoza l'opposizione è già data, come estrinseca alla sostanza, ed è quella della *res cogitans* e della *res extensa* (1); e diventa infinita, sostanziale, cioè la dualità degli attributi (vera opposizione), soltanto per l'applicazione del concetto dell'assolutezza, — della sostanza, — determinato precedentemente (2).

Dicendo precedentemente, voglio dire anche *a priori*. La opposizione, dunque, diventa infinita solo in apparenza; giacchè la trasfigurazione de' due opposti, che sono dati, in attributi mediante questa applicazione, è la stessa astrazione estrinseca, da cui risulta l'*essere,* non ostante la precedente presupposizione dell'assolutezza. E, quando si va a vedere, questa stessa assolutezza ha il medesimo difetto. Spinoza si eleva subitamente alla sostanza, mediante la negazione (astrazione) assoluta della totalità delle cose particolari, senza differenza di pensiero ed estensione. Poi ammette la differenza; e mediante la stessa negazione e astrazione la fa assoluta. Così la introduce estrinsecamente nella sostanza. Così la sostanza è *essere*; questa è la contradizione di Spinoza: la sostanza (assoluta identità e necessità) come essere. Quindi il giro, dirò così, o la dialettica sua della sostanza — il suo metodo — è il giro dell'essere; si passa semplicemente da una determinazione in un'altra, e l'una non si riflette in se stessa nell'altra; i due opposti, anzichè opposti, sono come il *qualcosa* e l'*altro*; o se non sono tali, se la *riflessione* propria dell'essenza si vede p. e. nel concetto dell'anima (*idea corporis*, *idea ideae*) e in generale nella distinzione dell'*esse obiective* e dell'*esse formaliter*, ciò dipende

(1) Eth. Pars II.
(2) Eth. Pars. I.

da questo: che il principio non è l'essere, ma la sostanza come essere. La causa di questa felice inconseguenza è la sostanza che vince l'essere: l'intuito speculativo del filosofo che vince l'astratto intelletto. Questa, ripeto, è la contradizione di Spinoza; è Spinoza stesso. Da ciò si vede, che il detto: la dimostrazione matematica è la espressione metodica adeguata dello spinozismo, è vero, ma non assolutamente. Ma, d'altra parte, se la sostanza si dimostrasse così, come ho detto, non sarebbe più semplice sostanza; cominciata una volta la dimostrazione, non ci sarebbe più ragione di arrestarla; come intelletto intrinseco della sostanza, la dimostrazione risolverebbe la sostanza. Infatti ella non potrebbe negare le cose come *attuali*, se non presupponendole già tali; se le cose non fossero attuali, quell'attività negativa che è la sostanza, sarebbe vana. Ma presupporre le cose è, per essa, porle; giacchè se non le ponesse lei, o se le cose fossero poste senza di lei, ella non sarebbe assoluta. La assolutezza della sostanza esige dunque, che essa sia causa. E così la concepisce anche Spinoza; anzi, — sebbene non tutti gli storici abbiano ciò avvertito, — solo così è veramente la sostanza: cioè essenza, non inerte, ma attuosa; identità universale (unità negativa assoluta) come attiva. Ma qui è il *punto critico* dello spinozismo. Se la sostanza annichila le cose che ha poste — e solo così è sostanza, — non è più causa, e quindi non è più sostanza (assoluta); se non le nega punto, non è nè anche sostanza, e nemmeno causa, giacchè le cose, poste e non più negate, limitano e circoscrivono la sostanza ed esauriscono l'efficienza della causa: la efficienza passa nell'effetto, e la sostanzialità (indivisibile) si divide tra la sostanza e le cose. Perchè la sostanza, negando le cose, non annichili se stessa, e la causa, ponendo le cose, non esaurisca (deponga) se stessa, la necessità deve essere libertà, la sostanza soggetto, la causa atto creativo.

Lo spinozismo è stato la più alta contradizione della filosofia, che solo la soda e matura energia dello spirito mo-

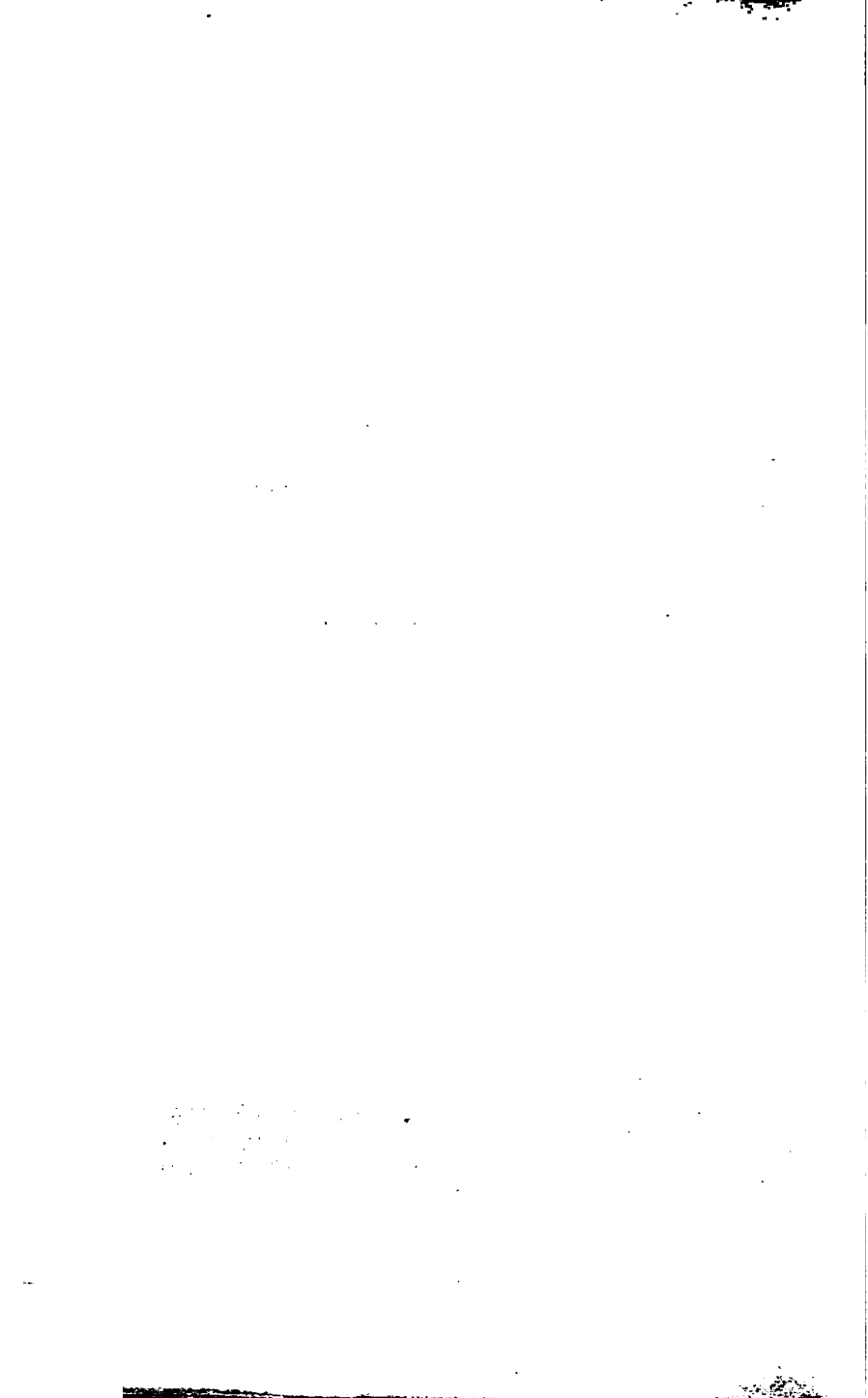
derno può sopportare e risolvere: cioè, non l'essere semplicemente, la natura, la necessità, il fato ecc., come l'intendevano gli antichi, ma, come ho detto, la sostanza nella forma dell'essere: il concetto come sostanza, lo spirito come natura, l'assoluta attività come assoluta inerzia, la libertà come necessità, la finalità come meccanismo, il soggetto come oggetto (l'Io come non Io), la creazione come annichilazione, la infinita beatitudine come infinita miseria, l'infinito (divino) amore come infinito egoismo. *Deus sive Natura*, dice Spinoza.

# PAOLOTTISMO, POSITIVISMO, RAZIONALISMO

LETTERA

AL PROF. A. C. DE MEIS

(1868) [1]

(1) Pubblicata la prima volta nella *Rivista Bolognese*, periodico mensuale di scienze e letteratura, compilato dai proff. Albicini, Fiorentino, Siciliani e Panzacchi (Direttore P. Siciliani), an. II, vol. I, fasc. 5°, maggio 1868, pp. 429-441 [Ed.].

## NOTA DELL'EDITORE

In una poscritta della minuta di questa lettera, posseduta dal mio chiaro amico Benedetto Croce, l'A. scrive: “Un amico a cui per una certa novità di *autore-lettore* ho fatto udire la parte polemica — non so come dire — di questa lettera mi ha detto: perchè non la stampi? — Non mi par possibile nè fattibile: 1° Minchionerie. 2. I nomi propri. I nomi comuni, come c... e simili. 4 Il vecchio Dio. Mi farebbero un processo di lesa moralità, divinità ed eccellentissima *Asinità*. Dunque: *non imprimatur*„. Ma così non parve al De Meis e a Francesco Fiorentino, allora professore di storia della filosofia nell'ateneo bolognese e uno de' compilatori della *Rivista bolognese*; perchè entrambi furono d'avviso che la s'avesse a stampare, togliendone via certi nomi e talune espressioni troppo bruniane. E in una lettera del 4 giugno 1868 il De Meis scriveva all'A.: “Ti feci mandar subito le bozze. Fu Fiorentino che si prese l'incarico di rendere la lettera presentabile al pubblico, e perfettamente conveniente. Io però m'era riserbato di vedere le prove di stampa, e puoi star certo che l'avrei finito di spogliare d'ogni allusione personale che ci avessi potuto ancora trovare „. Ma pare che le bozze si smarrissero per via, o che, giunte a Napoli, non fossero sollecitamente corrette dallo Spaventa; per modo che corresse e ricorresse l'articolo a Bologna lo stesso De Meis, che poi ricevette troppo tardi dall'amico. per lettera, una lista di correzioni; parte delle quali non potè più essere introdotta nella stampa, e parte non fu approvata dall'amico editore, scrupolosamente sollecito di rendere la lettera veramente presentabile al pubblico e perfettamente conveniente.

Così la lettera venne pubblicata con alterazioni, che lo Spaventa non avrebbe volute. E il 27 giugno il De Meis gli scriveva: “Un'altra cosa m'ha fatto meraviglia, ed è che tu sei poco soddisfatto delle piccole

castrature che ti abbiamo fatte. Ma santoddio! „; e quindi cercava di scusarsi della libertà che aveva creduto di prendersi modificando certi punti scabrosi dello scritto già pubblicato e tralasciandone de' periodi interi: " A principio c'era un par [di] periodi sul *Sovrano* che non avevi letto (nè leggerai forse mai), ma questo non aveva che far colla Lettera, non ci rientrava più; cosicchè io per riguardo all'unità della composizione l'ho levati di peso. Io ho detto fra me: Bertrando ha cominciato a scrivere una lettera privata, poi s'è riscaldato quando ha messo il piede sul mio Sovrano, e ha tirato giù a filosofare — *amphora exit*; — sicchè il pezzo d'orciuolo che è a principio, bisogna levarlo, perchè non sta bene appiccato all'anfora. Se ho sbagliato a fare questo ragionamento, tanto peggio; ma ho sbagliato con buona intenzione. „

In questa ristampa s'è creduto opportuno porre in nota, servendoci della minuta, i luoghi dell'originale pretermessi o alterati nella prima stampa, corretti talvolta secondo il desiderio espresso dall'autore al De Meis, e da questo fattoci noto nelle sue lettere del 14 e del 27 giugno 1868.

Noteremo, infine, che la lettera era in origine indirizzata al Fiorentino. Cominciata il 26 aprile fu condotta innanzi fino alla frase *ma non ci fu rimedio* (pag. 302 di questa edizione); poi lasciata lì e ripresa l'8 maggio, rifatta in principio, e accomodata al De Meis cui fu allora girata; come risulta dalla stessa minuta. Dalla quale non accade di riferire qui la prima redazione del principio della lettera; esso troverà il suo posto più opportuno nel carteggio dello Spaventa, che speriamo di poter quanto prima dare in luce.

Un'amena critica di esso scritto è ripubblicata tra i *Saggi di critica filosofica e religiosa* (Firenze, Cellini, 1882) I, 28 del rosminiano Ag. Tagliaferri, arciprete di Montagano (Molise); il quale cominciava col protestare per l'appellazione di *Paolottismo*. E, per l'impressione prodotta dallo scritto dello Spaventa, ecco un brano curioso d'una lettera a lui, del Siciliani, in data del 9 luglio '68: " Vi scrivo da Firenze ove siamo arrivati ieri sera. Che avete fatto, caro Prof. Bertrando, con quella lettera al De Meis! Avete eccitato le ire di tutti i Paolotti e cattolici e cristianelli annacquati! Se sapeste quante volte a Bologna ho dovuto parlare con calore per far intendere a certi ciuchi ciò che non intenderanno mai... Mi hanno biasimato perfino (lo credereste?) d'aver inserito quella vostra lettera... Ma non val la pena di parlarne. Fatemi il piacere di buttar giù qualche altra cosa... perchè vo' far vedere a tutti quanto la *Rivista* sappia e voglia onorarsi anche d'un vostro periodo „.

Mio caro amico,

Le seccature napoletane, le lezioni, l'ufficio, la poltroneria, e un po' anche, e forse in *capite libri*, la gran voglia di chiaccherare con te a lungo con tutto il mio comodo, non mi ha permesso finora di scriverti. Oggi qui è gran festa straordinaria di precetto, l'apparizione di S. Michele. Vacanza all'Università, vacanza al Provveditorato; a casa tutti di buon umore; il signor servitore e la signora serva borbottano poco; io non ho la menoma tentazione di uscire di casa: se non ti scrivo ora, a rivederci chi sa quando (1).

---

(1) Nella minuta seguitava: " Non andare in collera se ti confesso che non ho letto ancora davvero il tuo 2° articolo sul *Sovrano*. Devo leggerlo bene, a modo mio: e te ne parlerò in un' altra lettera. E non credere che ciò sia poco rispetto per una cosa tua; anzi. O legger bene o non leggere, questo è il rispetto vero. Filosofo pedante anche in questo, perchè Aristotele dice: quello che vien dopo non è secondo, anzi primo di quel che vien prima. Ho letto, invece, tutti gli altri articoli delle tre puntate della *Rivista*. Che vuoi che ti dica? *Necesse est*...che abbia un colore *deciso*. Tra di noi: ci sei tu e Fiorentino; e sta bene. Ma cosa si vuole che sia? Quei nomi lì al frontespizio! Dio, che arca di Noè o torre di Babele! Capisco che è un frontespizio: ma... non so se mi spiego e tu mi capisci. — I Paolotti non mi hanno invitato a quella loro società di autori-lettori. Non han fatto bene? Benissimo. È tempo oramai che *vultus* e *animus* dicano una cosa medesima. Ho parlato col Settembrini, col Vera e simili; non so se riuscirò. Manca la colla! Perchè a Bologna c'è un casino, dove si vedono professori, avvocati, ecc.; e a Napoli no, meno quello semi-aristocratico dell'*Unione*, e il *Club* de' borbonici? Per vedere Ciccone p. e. devo andare io a casa sua, o lui venire a casa mia; la sera non esce mai... Io esco e non vedo nessuno, o per forza, chè non mi piace di vedere. Ogni testa qui è una monade (Leibniziana, non Herbartiana) che rappresenta essa sola l'universo; e il vero male è che manca perfino quella tal monade suprema che fa da cappello piuttosto che da capo dell'intero mondo. Qui la vera armonia è giù giù a Porta Capuana, al Mercato, al Pendino: Toledo è un guazzabuglio! Perchè a Bologna ci è una *Rivista*: e qui non si è potuto fare? — Pure continuerò a picchiare ".—

Hai ragione di augurar male del paolottismo (1). Ti ricordi in Piemonte, quando l'Italia era colà? La *Rivista Contemporanea* (che si diceva *cattolica*) ammazzò il *Cimento* (che era detto *razionalista*); ma, ammazzandolo, mutò meta e un po' anche natura; prese un po' quella dell' ammazzato. Quella *opposizione* non era una cosa molto seria, e che desse a pensare; voglio dire che il *cattolicismo* era giù, e il *razionalismo*, quantunque manomesso, vinceva lui (2). L'Italia non era fatta, e si pensava a farla; questa era l' occupazione principale: il razionalismo giovava, e il cattolicismo noceva a quest' opera. Ciò si sapeva e si diceva, e il cattolicismo di Tizio e di Caio aveva più aspetto di commedia che d' altro. Ora, a Firenze, la faccenda è ben diversa.

---

Il De Meis aveva pubblicato nella *Rivista bolognese* del gennaio di quell' anno 1868 (pp. 79-87) un articolo intitolato *Il Sovrano*, che diè molto sui nervi ai repubblicani e demagoghi di Bologna, e suscitò una spiacevole polemica tra il Carducci e il Fiorentino sui giornali della città. (Gli articoli del primo, uscirono nell'*Amico del Popolo*).

Ad alcune cortesi osservazioni di G. B. Talotti, che la *Rivista* pubblicò nella puntata di febbraio (pp. 166-7), il De Meis rispose una lunga lettera nella successiva puntata (pp. 185 208; dove è pur una risposta indiretta ma assai fiera a critici innominati. E a questa lettera si riferisce lo Spaventa. — Quanto alla Babele del frontespizio rilevata dal Nostro, basta ricordare che nel novero di ben 55 collaboratori segnati fin nel fascicolo dell'aprile '68, il De Meis, p e., compariva tra il Conti e il Di Giovanni di Palermo. Nel fascicolo di maggio l'elenco dei collaboratori fu tolto via, e per sempre, per effetto, a quel che pare, dell'osservazione dello Spaventa. Per render chiaro il pensiero dello S. nel brano surriferito anche a chi non fosse pratico di Napoli, avvertiamo che la via di Toledo è la via principale e signorile della città, laddove Porta Capuana, Pendino, Mercato, son luoghi abitati dalla plebe. [Ed ].

(1) Il de Meis il 22 aprile 1868, da Bologna gli aveva scritto: — " Perchè non faremmo fra noi una Società di Autori-lettori come quella che fanno i Paolotti a Firenze?.. Pensaci, e vedi che si può fare. Bisogna anche noi farci vivi, e farli stare a dovere. „ [Ed.].

(2) Seguitava nella minuta: " Dico razionalismo e cattolicismo, perchè non mi viene altro nome ora sotto la penna „. Ma l'autore poi aveva cancellato questo periodo, e sostituito: " Basta dire che il mio nemico era Massari! „ [Ed.].

L'Italia c'è, è fatta, o quasi fatta; e si tenta di disfarla, o rifarla, o farla davvero a un certo modo, che nè a te nè a me può piacere; si prepara l'opposizione seria. V'è qualcuno che taceva allora; ed ora parla (1). Perchè? Forse ne sa ora più di prima? Non mi pare. Da qui a qualche anno, — se pure il ballo non è aperto fin da adesso, — avremo contro di noi (2), privatamente e forse anche più ufficialmente, i filosofi paolotti. Hai ragione! Io leggo poco, e so poco ciò che si fa colà e costà; ma da quel poco che leggo e so, vedo questo. Ci è ancora nei *più* una certa perplessità: non so come dire. Come nelle assemblee francesi ci era una volta il *ventre*, che poi finiva per votar sempre con chi più *poteva*, così — disgraziatamente — tra' giovani *filosofanti* italiani ora ci è un certo numero, che non puoi dire sicuramente cosa sia; accenna a questo o a quel lato; incensa a dritta e a sinistra, in *cornu epistolae* e in *cornu evangelii*; incensa sempre; direttamente e indirettamente; lodando Tizio, o vituperando Caio che è avversario di Tizio. Io ne conosco uno — dovrei dire più d'uno — che a Napoli fa con me l'hegeliano, e dice corna p. e. del positivismo, e a Firenze fa il positivista con altri e dice corna dell'Hegelismo. Non è nè hegeliano nè positivista: è un giovane positivo! E hai visto come si cita, e come si fa la critica? Aristotele e Y.; Platone e il nipote dell'abate Z.; S. Ago-

(1) Nella minuta; " Berti taceva allora; ora parla " ecc. Il Berti aveva pubblicato l'anno innanzi la sua *Vita di G. Bruno* nella *N. Antologia*; e la ripubblicava quell'anno con aggiunte in un vol. in 8°, a Torino, presso il Paravia [Ed.].

(2) Nella minuta: " (credo di avere il permesso di farti entrare in questa consorteria dopo il tuo articolo sulla Religione) ". — Ma questa parentesi fu espunta dall'Autore nella minuta stessa, quando girò la lettera dal Fiorentino al De Meis. Si riferiva infatti alla prolusione del primo, pubblicata sulla *Rivista bolognese*, e che ha per titolo: *Religione e filosofia*; alla quale tenne dietro un altro articolo sullo stesso argomento: *Risposte ad alcune difficoltà mosse dal Conte Terenzio Mamiani*. Vedi F. Fiorentino, *Scritti varj* (Napoli, 1876) pp. 230—293 [Ed.].

stino e X.; Socrate e l' abate Rayneri; Hegel e P.; (1) Torquato Tasso e Totonno Tasso (2). Se la critica continuerà come è ricominciata; se sarà sempre una gran messa parata, il cui principale efficiente è il predetto incensiere, la torcia e l' aspersorio; se non si pone mano una volta davvero ai ferri; se non si chiama finalmente, come tu dici ripetendo il detto di Bruno (3), pane il pane e vino il vino, e — aggiungo io — acqua l' acqua, aceto l' aceto (4), tutta quella gran massa o ventre si deciderà, non per la migliore filosofia, ma per il maggiore offerente. Ora, ripeto, questa massa non è ben decisa; aspetta e guarda a oriente, dove spunta l'astro quotidiano. Se quest' astro sarà il paolottismo, persuadiamoci che questo sarà il Dio de' nostri filosofi.

Quando io vedo il buon Mamiani che (5) imbalsama il Conti, e gli fabbrica un mausoleo nelle sue *Confessioni* (6),

---

(1) Nella minuta: " Aristotele e Del Zio; Platone e il nipote dello abate Fornari; S. Agostino e Berti; Socrate e l'abate Rayneri; Hegel e Pessina... ". Floriano Del Zio, filosofo hegeliano, nativo di Melfi in Basilicata, tuttora vivente, senatore del Regno. Il nipote dell'ab. Fornari (1821-6/3 1900) è Antonio Galasso (1833-91); su di lui vedi la Commemorazione di G. TAGLIALATELA, in *Atti dell' Accad. Pontaniana* del 1892, vol. XXII.

(2) Improvvisatore da caffè molto noto allora in Napoli. — Cfr. A. LABRIOLA, *Discorrendo di Socialismo e di Filosofia, Lettere a G. Sorel*, Roma, Loescher, 1890, p. 98 [Ed.].

(3) Nel famoso luogo dell'*Epistola esplicatoria* preposta allo *Spaccio della bestia trionfante; Opp. ital.* (ediz. Wagner) II, 108 [Ed.].

(4) Nella minuta ancora: " Del Zio Del Zio, Fornari Fornari, Pessina Pessina "—L'autore si riferisce a un passo della lett. del De Meis già citata del 22 aprile, nella quale l'amico annunziandogli la prossima pubblicazione del I. vol. del suo *Dopo la laurea* (Bologna, Monti, 1868). soggiungeva: " Ti prevengo che.... ho parlato.... fuor de'denti e senza cerimonie. Pane pane, vino vino " [Ed.].

(5) Nella minuta: " si castra del tutto, e s' inginocchia e " [Ed].

(6) Il MAMIANI, nella Prefazione alle *Confessioni di un metafisico*, Firenze, Barbèra 1865, vol. I. pag. IV), aveva scritto: " In Italia Auguste Conti, scrittore acuto perspicuo ed elegantissimo, coltiva da parecchi anni con largo frutto quella maniera piana e socratica di filosofare (*di cui egli, il Mamiani, aveva dato esempio nei* Dial. di

e (1) mostra di aver paura (2) dell'*etica* e della *religione* della filosofia tedesca, e a scongiurare il pericolo, a preservare il cuore degli italiani dall'imminente corruzione, raffazzona uno scipito soprannaturalismo, io dico: già ci siamo! Si teme in Italia, dove ha sede antica un'autorità spirituale riconosciuta infallibile, si teme come corruttrice del cuore la filosofia tedesca! Ovvero si teme — e questo sarebbe *le fin mot* della cosa — che quella filosofia non dia il calcio di grazia a questa tarlata, e pure ancor viva, mostruosa autorità spirituale? O paolottismo! Io credo che noi italiani abbiam bisogno, più che i tedeschi e gl'inglesi, di libertà interiore, morale, religiosa, scientifica, filosofica, per potere essere liberi politicamente, interiormente, esteriormente, all'aria aperta. Ne abbiam bisogno, perchè abbiamo in casa, come cosa o persona nostra, il nostro più gran nemico, il nemico dello spirito libero, l'autorità spirituale, infallibile (Papa Pio, Papa Mazzini)!

Quando si pensa a quest'originale di spirito umano, che per esaltare se stesso (per celebrare la sua natura, diceva il nostro Don Giambattista) arriva fino a farsi il tiranno di sè stesso, ci è da diventar matti davvero! E quando si pensa che nell'Occidente l'Italia fu destinata a fare da potatrice per se e per altri, ed educare eunuchi per tutti i serragli del vecchio e del nuovo mondo, ci è da diventar due volte matti!....

Io capisco il teismo del secolo passato, come capisco il

---

scienza prima *ed era stato poi prosecutore G. Simon*); e sebbene, per mio giudicio, egli la tragga sovente là dove con le sole forze della ragione andar non potrebbe, conviene ringraziarlo assai (?) che contro l'esempio de' troppo dommatizzanti mai (??) non gli è uscita parola contro la libertà illimitata del pensare e dello scrivere in metafisica „ [Ed.].

(1) Nella minuta: “ — rifrittura di ateo, manipolata nel ghetto de' teisti — „ [Ed.].

(2) A questa paura rispose lo Spaventa co'suoi *Studj sull' Etica di Hegel*, Napoli, 1869 [Ed.].

naturalismo. Furono due cose necessarie: direi quasi la stessa cosa. Il teismo fece del vecchio, capriccioso e incomprensibile Dio dei tempi passati il vescovo *in partibus* dell'universo; e a nome della ragione umana lo dichiarò professore emerito, ritirato coll' intero stipendio, e lo decorò della gran croce dell'ordine dei SS. Maurizio e Lazzaro. Il naturalismo gli tolse *di fatto* il governo del mondo, e — come accade in cose simili — non ebbe sempre per lui tutto quel rispetto che gli si doveva. Non tutti si comportarono(1) come lo Spinoza di Voltaire: *Pardonnez moi; mais je crois, entre nous, que vous n'existez pas* (2). Si usò anche la forza brutale. Povero vecchio! A conti fatti, era stato il nostro Papà, ostinato, collerico, crudele qualche volta, e anche imbecille; ma le viscere parlano e il sangue non si rinnega. Dunque intendo, capisco e compatisco, sino a un certo punto. Ma ora, in questo secolo, cosa vuol dire il teismo, e anche il naturalismo? Lasciami continuare, giacchè mi ci trovo.

Parlando sul serio, correggendo e spiegando meglio ciò che ho detto, io mi raffiguro questa tale *situazione* del secolo passato un po' simile a quella che la carta del 1830 faceva al re de' francesi: *il re regna, ma non governa.* Ciò fu detto, e si dice ancora una finzione. Al regnare senza il governare si sottrae tutto il contenuto positivo della vita, la realtà, la individualità, e direi quasi la puntualità delle cose (umane), cioè la vera vita: quindi la irresponsabilità del re. Il re è attività astratta, generale; l'attività positivo, distintiva, responsabile (e sfido io ad agire senza porre, a porre senza distinguere, e a rispondere senza porre e distinguere), l'attività veramente universale ed effettiva è il governo: o se vuoi, regnare e governare insieme. Questa

(1) Nella minuta: " da gentiluomini " [Ed.].

(2) " Pardonnez-moi, dit-il en lui parlant tout bas, Mais je pense, entre nous, que vous n' existez pas. ". VOLTAIRE, nella satira *Les systèmes* [Ed.].

riserva espressa nel *sé*, scopre e dissipa la finzione. Tu dirai: quell' attività astratta ha una radice o base naturale, immediata, concreta (eredità, tradizione, fatti proprii, storia); e, guardando in generale qua e là, anche una base nuova, viva, presente (il libero consenso, il plebiscito, ecc.). Questa seconda base non entra ora nel mio discorso, e, intesa bene, conferma ciò che intendo dire; e qualche cosa di analogo alla prima io vedo anche nello stato di riposo e d' irresponsabilità conferita dal naturalismo al vecchio *re*, e fin allora *governatore* dell'universo. Il teismo e il naturalismo gli toglieva il governo; e in grazia dell'antichità e dei servigi resi, lo conservava come semplice re alla francese. Ciò non impedì però l'ultima conseguenza, *quod erat in fatis*: un bel giorno, per questa o quell'altra cagione o ragione, lo presero, lo ammanettarono, lo carcerarono, lo giudicarono e lo mandarono alla ghigliottina. Il materialismo fu la ghigliottina del buon vecchio Dio! La divina commedia fu prima recitata in cielo; poi in terra.

*Le roi est mort; vive le roi!* Teismo, naturalismo, materialismo si affrettarono troppo a vincere e trionfare. Questo sanno ora, o almeno dovrebbero sapere, anche gli alunni di 2ª liceale. Con tutto ciò questo gran moto, questa grande orgia del secolo passato, fu davvero una gran cosa: l'unico vero Dio è la natura; l'unico vero sovrano è l'uomo, il popolo (1). Non importa che alcuni, correndo sino allo estremo, dicessero *materia* invece di natura, come si disse e si dice ancora *plebe* invece di popolo, e anche *canaglia*. Il vero fu che si ammise e proclamò la *naturalità* (direi quasi la naturalezza, e quindi la ragionevolezza) di Dio; e la *umanità* (la popolarità, e quindi la ragionevolezza) dellostato.— Oltre e fuori della Natura non ci è niente altro che il vuoto, o l'ospedale de' cronici incurabili; il Dio vivo, palese, immenso, glorioso, sempiterno, storico (la vera storia eterna),

---

(1) Cfr. in proposito i *Saggi di critica*, pp 154—156 [Ed.].

è lei, non altro che lei. — Benissimo! *Te Naturam laudamus!* (1) Ma quale natura? Che cosa è la natura? Vi ha una sola natura? E l'uomo, in quanto uomo, è natura come ogni altro ente naturale, come l'animale, il vegetale, il minerale? Ahi! un grande intoppo, ripeto, fu, — come sempre in tutte le cose di questo mondo, — l'uomo, questo benedetto uomo, questo nano incontentabile, turbolento, demagogico, rivoluzionario, che, non pago di essersi fatto creare da Dio come ogn'altra e semplice creatura, lo costrinse un bel giorno al *poenitet*, e poi a farsi uomo anche lui, e si fece creare di nuovo, una seconda volta, per il futile piacere di assistere e partecipare anch'esso alla sua propria creazione. Che vanità! Ma non ci fu rimedio.

Perdona, caro Camillo: mi ero dimenticato di parlare a te, e mi figuravo di fare una lezione straordinaria a quei che ne sanno meno di te e di me. Ma quello che è scritto è scritto; e giacchè ho cominciato, devo finire. — Dunque il naturalismo, il materialismo, l'ateismo spiegavano il mondo naturale (vedi che fo una larghissima concessione), ma non spiegavano mica l'uomo, il mondo umano; e quindi non spiegavano nemmeno il mondo naturale. Non spiegavano dunque niente. Non dico che non spiegavano se stessi! Ciò che essi avevano ammesso, provato, assodato, la loro conquista sincera, immortale, si rivolgeva contro di loro, e li condannava a morire senza riparo. Essi avevano detto: senza la natura, senza il meccanismo, senza il corpo, senza la materia, ecc., non ci è l'uomo, il fine, l'anima, lo spirito, il pensiero, ecc.: il primo regno o mondo è scala al secondo; la prima natura alla seconda. E si rispondeva: mostrateci dunque come ci si arriva salendo a questa seconda natura, e fatecela intendere: ma voi non l'avete saputo fare; dunque. — Il vecchio Dio, che, sebbene decollato, come il gigante Orrilo, non si dava per morto, rideva a

(1) Nella minuta: " *Te Deum Naturam laudamus!* ". [Ed.].

crepapelle dalla consolazione: espulso per la finestra, sperava di entrare per la magna porta, per la porta dell'ucmo. Ma il proverbio dice: riderà bene chi riderà l'ultimo; e l'ultimo a ridere non fu lui. In apparenza egli rientrò: la ristaurazione divina fu festeggiata con cento e un colpo di cannone: i divoti rialzarono gli altari; il *Palmaverde* della vecchia corte fu riabilitato; ma fu un' illusione ottica: erano i morti che figuravano da vivi; e in realtà era entrato il nuovo Dio, noto soltanto a pochi, ancora bambino, avvolto e nascoso nelle fasce e bende della infanzia; i cui vagiti erano *coperti* (1) dal suono degli organi e delle campane. E tutto questo fracasso non fece nè anche udire l'ultimo grido del vecchio Dio, il quale era stato morto davvero; e chi gli recise il fatal capello, fu una, o meglio, due persone dabbene, timorate di Dio, spiriti solitari, con parrucca e codino; l'una dal golfo di Napoli, l'altra da quel di Danzica. E uccidendo lui, uccisero con lo stesso colpo il naturalismo, il materialismo, l'ateismo.

Questa idea qui del valore di Vico e Kant, e di una certa relazione estemporanea tra di loro — tra la Scienza nuova e la Critica della ragione — è, o almeno è stato, il mio caval di battaglia; o, se non ti piace l'imagine di me guerriero e cavalcatore, dirò il mio diploma di nobiltà; o, se anche questa frase aristocratica ti disturba, di' pure la mia *scoperta* (2).

---

(1) Nella minuta: " sopraffatti „ [Ed.].

(2) Nella minuta è chiuso tra uncini tutto questo capoverso con i periodi seguenti: " E a questo proposito dico a te una cosa che non ho detto mai a nessuno; non ti guarentisco però che qualcuno non l'abbia anche vista e detta da sè. Ma mi hai da promettere acqua in bocca. Il nostro bravo Fiorentino che mi ha citato spesso — anche quando io non meritavo davvero tale onore, e in ciò lo lodo e ringrazio il suo buon cuore — scrisse, or fa parecchi anni, delle lettere alla nostra immortale Marchesa (immortale almeno come socia della Reale nostra Accademia), sullo stesso tema, se ben ricordo, cioè su Vico e Kant; o se il tema non era proprio quello,

Dunque, volendo rientrare per la gran pòrta dell'uòmo, il già decapitato Dio incontrò sulla soglia una morte oscura

---

il mio faceva di certo parte del suo. Ebbene il nostro amico fece sua la mia idea (buona o cattiva, vera o falsa, bella o brutta, era mia; e io me ne teneva un po' allora e me ne tengo forse, come ti ho detto, anche adesso), la commentò, l'amplificò, l'abbellì; ma non mi citò punto. E pure se ci era cosa, su cui io avea gran voglia d'essere citato, era questa. Giusta punizione alla mia vanagloria! „. Ma questo brano dalla minuta non dovette passare nella copia mandata al De Meis. Infatti esso nella minuta è chiuso, come s'è detto, tra uncini; e. d'altra parte, il Fiorentino, cui la lettera dal De Meis fu fatta leggere prima della stampa, e che fu d'accordo con questo nel volerla pubblicare, come risulta da una sua lettera allo Spaventa (Bologna, 3 giugno 1868), non fa in questa il minimo accenno all'indiretto rimprovero dell'amico, onde certamente si sarebbe affrettato a scusarsi, con quella sua leale schiettezza, che lo distingueva. — Lo Spaventa si riferisce alle sei *Lettere sopra la Scienza Nuova*, indirizzate alla Marchesa Marianna Florenzi Waddington dal Fiorentino, pubblicate la prima volta nel 1865 nella *Civiltà italiana* del De Gubernatis, ristampate poi negli *Scritti varj*, pp. 161-211; dove, ripigliandosi (nella lett. 3.) la tesi della relazione tra G. B. Vico ed E. Kant, — già sostenuta prima dallo Spaventa nel 1860 (cfr. in questo vol. pp. 189 e segg.) e poi nel 1862, nel vol. *Prol e Introd. alle Lez. di filosofia*, pp. 103-109, — non si cita punto lo Spaventa Colpa involontaria, al certo, di cui assai, se ne l'avessero avvertito, sarebbe doluto al Fiorentino, che più tardi nel 1881, scriveva: “ Lo Spaventa ha notata col suo solito acume, *ed egli pel primo*, che questa metafisica richiesta dal Vico non era la vecchia metafisica dell'*essere*, ma una nuova, la metafisica della *mente*, e della mente *umana* „; *Man. di Storia della filos.* (2. ediz. Napoli, 1887) pp 388-9. Del resto, vedi su questo punto il nostro *Discorso* preliminare. — La Marchesa Marianna Florenzi Waddington (sulla quale v. il *Cenno necrologico* del Fiorentino, in *Scritti* cit., pp. 408-19) era stata aggregata ad unanimità all'Accademia delle Scienze mor. e polit. di Napoli nel 1864 su proposta dello Spaventa; come rilevo dalla lett. di ringraziamento scrittagli dalla Florenzi ai 25 decembre di quell'anno 1864. — Nell'*immortale* del Nostro è forse una punta diretta all'opuscolo sull'*Immortalità dell'anima umana*, pubblicato appunto in quel torno dalla Florenzi (Fir. Le Monnier, 1868). Allo Spaventa aveva ella dedicato il suo *Saggio sulla natura*, Firenze, Le Monnier, 1866 [Ed].

e triviale. Vico avea detto: è razionale, e perciò può e deve essere contemplato, concepito, inteso filosoficamente, non solo il mondo naturale, ma più assai di questo e massimamente il mondo umano o spirituale; giacchè quello il fece solo Dio e non l'uomo (Dio come *simpliciter* e *immediate* Natura, dico io; e, la natura in generale, aveva detto il naturalismo), e questo il fece (e il fa) *anche* e *insieme* l' uomo (il quale sa e può e deve intendere quello che fa come uomo, come mente); e non sarebbe stato fatto (nè si farebbe) senza l'uomo, o almeno senza il *concorso* dell' umanità o concetto dell'uomo in quello di Dio (l' ha fatto e il fa, dico io, il vero e verace Dio).

Conseguenze o presupposti immediati del detto di Vico: 1° Profonda distinzione — non separazione — delle due nature. (Già, dopo Cartesio e Spinoza e Leibniz, il concetto di Natura non era più quello antico; se l' antico era al più *oggettività* ideale, il moderno cominciò con l'essere *idealità* oggettiva) La seconda, l' umana, non è la superficie mobile, il riverbero incostante, la nuda efflorescenza, e in generale il nudo effetto, più o meno lontano, della prima (questo, più o meno, fu la tesi del naturalismo); nè il mondo suo è puro caso, o arbitrio (umano o divino: Machiavelli e Guicciardini nostri, e Bossuet); ma è *mente*, o almeno ha sue radici nella mente; e la mente non è nè mero caso o arbitrio, nè mera necessità (eppure non esclude nè l' uno nè l'altro. Cos' è?) — 2° Se l' uomo non *è*, nè può fare il suo mondo senza che sia già, e siasi spiegata la prima natura, nel grembo di cui, e su cui, e contro cui, e con cui, e per mezzo di cui egli opera e riopera; e se il mondo di quella non l' ha fatto lui, ma solo Dio, e il suo lo fanno lui e Dio insieme, e questo suo è massimamente inteso da lui, e quell'altro solo da Dio veramente, e da lui in quanto, solamente, è inteso il suo; bisogna conchiudere che il mondo naturale non è il mero presupposto o la causa, ma la via o la scala all'umano, ecc. ecc. Questo è l'ultimo fine; e se questo non è inteso, non è inteso davvero quello.— 3.° L'og-

getto, come si dice, della mente non è il puro Ente il tutt' insieme delle determinazioni astratte, comuni, universali di ogni cosa, la cui natura *ut sic*, senz'altro, non equivale alla notizia di ciò che è la cosa (p. e. l'uomo in generale, o l'uomo di una data età o epoca, come *distinto* dalle altre cose, o dall'uomo di un'altra età o epoca); e nemmeno è solo il mondo naturale. Oggetto suo principale e ultimo — degno, adeguato — è il mondo umano, il mondo mentale, la mente stessa. Cosa vuol dir ciò? Il *nosce te ipsum*? Vico dice, come sai: metafisica che proceda sulle *umane idee.* Cosa sono le *umane idee*? Le idee sono o si possono dire sempre umane, *a parte subiecti*, in quanto è l'uomo, l'intelletto e la mente umana che le contempla o sa: in questo senso tutte le idee sono umane. Ma come le sa? E per essere, le idee devono esser sapute da lui? Sarebbero, se non fossero sapute? Se sì, sarebbero *accidentalmente* umane. E anche in questo caso, come sono sapute? Posso io sapere un *quid*, che non sia in certo modo *mio*? dove io non *sia* in qualche modo? Posso io sapere qualche cosa che non sia punto umano? Ci è da non finirla più! Si è detto, p. e.: sono le idee che fanno la mente, e la fanno tale e atta a ricevere e contemplare le idee, loro stesse. Grazie di tanta bontà; ma.....

Aristotele lasciò scritto nel suo testamento a' futuri filosofi: *la mente fa la mente.*— E di' poi che Aristotele non ne sapeva più di Platone! — È una vera ira di Dio!

Come diavolo, dal mausoleo del Mamiani sono arrivato sino alla *quistione* delle idee! — Lascio dunque stare, dove si trovano, i mausolei e le idee umane soltanto *a parte subiecti*, e ritorno a quelle umane *a parte obiecti.* Aver visto ciò, e insistito su ciò, è di certo un gran merito; ma non il maggior merito di Vico. Il maggior merito è la conseguenza che Vico, più o meno chiaramente, ha tirata da questa premessa: conseguenza che risolve, e sola può risolvere, anche la prima così difficile e tanto lungamente discussa quistione *a parte subiecti.* Le idee umane sono quelle

che concernono l'uomo: non l'uomo soltanto come ente o soggetto o spirito individuo, isolato (non so come dire; qual cosa di simile alla così detta psicologia); ma l'uomo, come comunità o università, più o meno umana (come nazione, stirpe, umanità), e, in quanto soggetto o psiche o spirito, *attivo* così, cioè come *comunità* o *università*: voglio dire, senziente così, principiante così, imaginante così, ricordante così, pensante così, volente così, ecc. Quindi *senso comune*, *percezione comune*, *imaginazione comune*, ecc. Ti par poco questo? Non si tratta solo di aggiungere l'aggettivo *comune* alla facoltà (diciamo pure *facoltà*), che l'uomo ha come psiche individua. L'aggettivo diventa qui sostantivo; una nuova sostanza, una nuova facoltà. Così senza il *comune*, l'uomo non sarebbe *parola*, *proprietà*, *famiglia*, ecc.; non *penserebbe* davvero nè anche; se fa tutto ciò, è appunto per il comune; e in quanto, ripeto, è attivo come il *comune*. In generale quando la mente contempla e sa tali idee, le idee umane, la conoscenza è più vivace e raddoppiata, è più intima, e *più* conoscenza; è la vera coconoscenza; ed è proprio il caso di dire: riconosce se stessa nell'oggetto suo. Ma, — e questo è il gran merito,— posta così la cosa, non si può più parlare di idee come nudo *oggetto* della mente. Noi diciamo: l'occhio vede l'oggetto come qualcosa di diverso da lui in quanto atto del vedere; e vede mediante un terzo, — la luce,— che non è nè l'atto del vedere, nè quello che è visto. L'occhio è semplice spettatore; io vado a teatro, e assisto allo spettacolo che la regia compagnia drammatica mi apparecchia e rappresenta a lume di sole o di candela. La mente, invece, vede, in quanto *produce* in sè (o almeno riproduce. E già riprodurre è produrre) quello che ella vede; l'oggetto *suo* e il prodotto *suo*; se non producesse, non vedrebbe. Tale è la natura dell'*atto* mentale: vista produttiva; la luce è la produzione stessa. Che vuol dir ciò?

Benedetto Hegel! Perchè ti confutano senza leggerti? O

perchè ti leggono — e *sanno a menadito* (1) — senza intenderti? — *Essere*, *essenza*, *concetto*=pensiero. Mente è in sè pensiero, concetto (idea con l' *i* maiuscolo). E cos' è il *concetto*? Qui è la profonda magia (2). Chi non *distingue*, non pensa; ma nè anche pensa chi distingue senza *unire*. Ma chi è prima? l' uovo o la gallina? Il distinguere suppone l' unire, e l' unire il distinguere; la circonferenza presuppone il centro, il centro la circonferenza (senza di cui il centro è un punto qualsiasi, non centro). Il vero circolo è il *circuire*; e il circuire non è nè lo *stare* al centro, nè il *correre* per la circonferenza; ma stare a correre insieme. E così il pènsiero: due atti — unire e distinguere — come uno ed unico atto. Dico due atti, in quanto distinguo, cioè *penso* il pensiero: e questo *pensiero*, — che è distinzione,— non è il vero pensiero del pensiero. Ora quest'*uno ed unico atto*, che io dico brevemente *unità* (intendiamoci bene: unità come circolo: unità distintiva, distinzione unitiva, e insomma unire e distinguere com' uno. E dico unità, anche perchè tale è il pensiero come, direi, principio e fine di se stesso; la distinzione è come (3) mezzo; ma mezzo necessario, *sine quo non* ecc.; e se non ti piace la voce *unità*, chiamalo pure semplicemente *atto*), dunque quest' atto è 1.° unità *transitiva*; ed ecco il giro dell'*essere*; 2.° unità

---

(1) Antonio Galasso l'anno precedente aveva pubblicato un vol. *Del sistema Egheliano e sue pratiche conseguenze* (Napoli, Stamp. del Fibreno 1867) del quale P. Siciliani nel fasc. di febbraio ('68) della stessa *Rivista Bolognese* aveva scritto " *Questo* libro contro l' Eghelianismo è il primo in Italia, quant' io mi sappia, che mostri nerbo e profondità di critica (p. 168)... Egli (l'A.) conosce perfettamente la filosofia tedesca dal Kant ad Hegel: *la conosce a menadito*, l'ha inteso nel suo vero spirito, e perciò solamente è riuscito a scrivere un buon libro ecc. (pag. 170) ".—E quanti dopo il Galasso non han letto e saputo Hegel a menadito? [Ed.].

(2) Giordano Bruno nel dial. V *De la causa, principio et uno*: " Profonda magia è trar il contrario, dopo aver trovato il punto dell' unione " *Opp. it.* (ediz. cit.), I, 291. [Ed.].

(3) Nella minuta: " semplice " invece di " come ". [Ed.].

*riflessiva*; ed ecco il giro dell'*essenza*; 3.° unità *positiva*; ed ecco il giro del *concetto*. Atto positivo, produttivo, creativo, dice lo stesso; e in esso s'immedesimano il *transito* e la *riflessione*, e come questa unità esso è *sviluppo*: *soggetto*. Concetto è soggetto: quello che concepisce sè: *concezione*, *concepito* (quello che comunemente si dice concetto), e *concipiente*. Così fatta, di questa pasta, — che non è pasta, — è in sè la mente. — Dico *concepire*; assolutamente; come se dicessi *generare*; e quindi concopir sè è generar sè e riconoscersi (porsi e conoscersi) come medesimo a sè nel generato, ecc. ecc. — Questo *contatto* con se medesimo (che non è possibile senza la distinzione) è il *conoscersi*, il *sapersi*, l'*anima*, lo *spirito*, ecc. — E similmente, dico *positivo* quello che pone in quanto pone, e non semplicemente quello che è *posto*; come dico *fattivo* quello che *fa*, e non il nudo *fatto*. Unità *positiva* è quella che è *ponendo* (distinguendo, opponendo, producendo i molti, gli opposti) *unisce* quel che ella pone; producendo e unendo gli opposti, produce se stesso. L'unità *transitiva*, invece, immedesima gli opposti *momentaneamente* (come *termine*), nè gli produce; e non gli produce, ma gl'immedesima *neutralizzandoli* (come essenza, principio, sostanza) l'unità *riflessiva*; e perciò nell'una e nell'altra gli opposti non sono nè veramente distinti, nè veramente uniti; e così l'una come l'altra non è vera unità.

Perdona, caro Camillo; m'ero distratto: ritorno a Vico, e mi affretto, se è possibile, e conchiudere una volta.

Quella santa unità produttiva, che è la mente, è più visibile nel *mondo umano*: visibile come senso (mente sensitiva) comune, come percezione comune, come fantasia comune, ecc. La mente fa, produce; e sa, perchè fa, produce. Questo *fatto* o prodotto è ciò che dicesi il *positivo* umano: parola, mito religione, ecc.; in generale *storia*. E la mente *ut sic*? è visibile come unità produttiva?—Ecco Kant; che ricomincia *ab ovo*: *Critica della ragione* (della *mente* appunto). *Ragione pura:* unità produttiva pura, cioè: 1° ra-

gione *sensitiva*, che produce tempo e spazio (*intuizioni* pure); 2° ragione *intellettiva*, che produce le categorie (i *concetti* puri). E come sensitiva e intellettiva insieme, produce il *fenomeno*, l'*esperienza*; 3° ragione *razionale* (va bene?), cioè vera ragione, che produce le *idee* pure (anima, mondo, Dio): il noumeno, il vero ente.—Tutto questo è il positivo puro kantiano. (È vero che in conclusione per Kant la vera ragione è *vuota* ragione. Ma, ma.....; non è qui il luogo di far vedere come ciò accada; e come, ciò non ostante, io non abbia torto). E similmente: *ragione pratica*: unità produttiva pratica: quindi giudizii sintetici *a priori*, pratici, ecc. ecc. ecc.

Tutta questa bagattella della mente, come unità positiva assoluta — pura, naturale, umana — è da Kant e dopo Kant il problema della filosofia tedesca. Questo è il suo valore: la mente come *unità positiva*. Questo è il mondo nuovo; il cui Colombo (anche per il compenso che n'ebbe) fu Vico.

In questo mondo nuovo cosa rappresentano ora il naturalismo, il materialismo, il teismo, l'empirismo, il positivismo e.... il ciarlatanismo? La bottega del vecchio Dio era il *positivo* naturale e umano, che l'uomo diceva di non intendere, e dichiarava puro *arbitrio* divino; una merce non valutabile nè trafficabile nel mercato della filosofia; reperibile soltanto a Basso Porto e al Lavinaro (1). L'empirismo, il naturalismo, il materialismo dissero: questo positivo (la vita della natura e dello spirito) ve lo fo intendere io; e, così dicendo, relegò, come ho detto, fuori del mondo, nel vuoto, e tolse di mezzo il vecchio Dio, e mise bottega lui, riducendo l'uomo al naturale, e vendendo a buon prezzo, indistintamente. — Ho bisogno di continuare? Una volta che la ragione umana (la quale si era occupata

(1) Il Lavinaio è una strada di Napoli, presso il Carmine e la Piazza del Mercato; Porto, quartiere di Napoli, che scendendo verso il mare, è detto anche *basso Porto*. Luoghi abitati dall'infima plebe [Ed.].

sino allora di ragnateli: cosmologia, psicologia, teologia razionali) si pigliò lei anche il *positivo*, e poi lo *distinse*, e pose l'umano più alto che il naturale, ecc.; il ritorno del vecchio *teo* non fu più possibile, e il pretto naturalismo non aveva più significato. Del primo non ci è ora più bisogno; il secondo — volta, gira e martella — non basta. Dunque Mamiani teista, o vuoto sopranaturalista, è un'anticaglia; è un po' anticaglia anche il naturalismo, quando pretende di essere assoluto.

Rimane il *positivismo*. Non vorrei invadere la provincia — dovrei dire il regno — del nostro collega Siciliani (1). Cosa è il positivismo? Se è naturalismo, è anticaglia anche lui. Ma la *storia*? il *positivo* umano? i *fatti* umani? Esperienza, osservazione; giù la metafisica! Anche il nostro Pasqualino (2),

---

(1) La minuta seguita in un'aggiunta marginale: " (al quale non so perdonare il suo Hegel a menadito) „ — Perchè il positivismo provincia del Siciliani? — Questi nel fasc. di gennaio del 1868 della *Rivista bolognese* (vol. I, pp. 23-52) aveva pubblicato una *Critica del Positivismo*, esaminando la filosofia del Comte e del Littré. Poi nel fasc. di aprile, (ultimo uscito prima della composizione della lettera del Nostro) aveva intrapreso uno studio *Sulle fonti storiche della filosofia positiva in Italia* con un primo art. su *Galileo Galilei* (pp. 269 305). Intanto nel numero dello stesso mese d'Aprile del *Politecnico* di Milano (si vede che la *Riv. bol.* uscì a mese inoltrato) il prof. GIUSEPPE SOTTINI (positivista come tanti altri dilettanti di filosofia, autore più tardi di un libro *Aristotile e il metodo sperimentale*, pubblicato negli *Ann. della R. Sc. Norm. Super.* di Pisa, e ora da parecchi anni professore di Geografia in quell'Ateneo) trovò a ridire sul primo articolo del Siciliani, sostenendo che non si avesse a confondere positivismo e comtismo, e riaffermando le esigenze della scuola. E però il Siciliani in questo stesso fasc. d'aprile della *Rivista* era tornato a ribadire il chiodo, scrivendo: *La condanna del positivismo, fatta da un positivista del Politecnico* (pp. 349-362). Vedi pure P. SICILIANI, *Sul rinnovamento della filosofia positiva in Italia.* (Firenze 1871), Introduzione. [Ed.].

(2) PASQUALE VILLARI, che aveva già messo a luce il su saggio suò *La filosofia positiva ed il metodo storico* (nel *Politecnico* cit. fasc. di gennaio 1866), — prolusione a un corso di lezioni di storia nell'Istituto degli Studj Superiori di Firenze, l'anno 1865-66; ristampato due

che sa e scrive e fa di tante cose, gridò: *Keine Metaphysik mehr!* Per me, se il positivismo ha un senso, è quello che si fonda sull'attività positiva della mente. Se no, è naturalisimo rifritto (1). — Ma i fatti, i fatti umani si osservano non s'inventano e costruiscono *a priori!* — Molto bene! Ma cosa vuol dire l'*a priori?* Forse sugo di rapa o di cipolla, e non già sugo del cervello umano? E cos'è l'osservare? Già gli stessi fatti naturali, — che solo Dio o la natura o chi si sia, fece, e non l'uomo, — io non sto a guardarli sol-

---

anni appresso in capo ai *Saggi di storia, di critica e di politica,* (Firenze, Tip. Cavour, 1868 pp. 1-36) e poi ancora nel vol. *Arte, storia e filosofia, Saggi critici* (Firenze, Sansoni, 1884, pp. 437-89): un saggio, insomma, a cui l'illustre autore ha tenuto sempre e tiene molto ancora, come al primo documento del positivismo in Italia; vedi infatti la *Poscritta* all'ultima edizione cit. (p. 491). — Ma, appena apparve, anche questo scritto spiacque *a Dio ed a' nemici sui.* G. Wyrouboff ne fece una severa recensione nella *Philosophie positive* (sett.-ott. 1867) del Littrè; e in Italia, mentre T. Mamiani s'affrettava ad opporre l'antidoto del platonismo nella sua lettera *Del Kant e della filosofia Platonica, al sig. Carlo Cantoni di Lomellina* (*N. Antologia,* 1866, vol. III, pp. 433-61), F. Fiorentino contrapponeva all'uno e all'altro un'acuta ed abile critica, dal punto di vista dell'idealismo assoluto, in un art. uscito nella *Riv. bologn.* del '67, poi raccolto negli *Scritti varj,* pp. 496-529: *Del positivismo e del platonismo in Italia.* Il De Meis, anche lui, nel suo *Dopo la Laurea, passim* dallo stesso punto di criticò argutamente il saggio villariano. — A questo si riferisce il brano seguente di una lettera, che ho sott'occhio, del Villari allo Spaventa (Firenze, 16 giugno 1866): " Io non ti ho mandato l'opuscolo, che mandai a De Blasiis, (professore di storia moderna nell'univ. di Napoli), per *paura* che dovesse incorrere la *(sic)* tua disapprovazione. Del resto ora te lo mando, e non sono senza un certo desiderio di sapere cosa ne pensi. Se hai un momento da perdere, dimmene franco il tuo parere ". Prende pure occasione dallo scritto del Villari ed è una critica dotta ed acuta del positivismo il saggio del prof. F. Tocco; *Studii sul positivismo,* unito nei fasc. di giugno e luglio 1869 della *Rivista Contemporanea* di Torino, vol. LVII, pp. 329-39; e vol. LVIII, 21-87 [Ed].

(1) Intorno al naturalismo e al positivismo vedi i giudizi espressi già dall'autore un anno innanzi nella prefazione ai *Princ. di filos.,* pp. XII-XIV. [Ed.].

tanto, colle mani alla cintola, *uti iacent*; ma il più delle volte, se voglio intenderli, sono costretto a *produrli* o *riprodurli*. E questo è l'esperimento, che compie e corregge la nuda e selvaggia osservazione. Ora sfido io a sperimentare così, senza qualcosa d'*a priori*. Non si avvedono che l'*a priori*, in generale e in fin di conto, è la stessa *potenza nuova* della natura, la *potenza umana*, quale risulta e si concentra e s'individua, da tutta la sparsa attualità antecedente; e perciò è insieme un assoluto *a posteriori*. Pure, ciò sia come non detto. Ma i fatti *umani*? Chi gli ha fatti? L'uomo. E dove sono? Nella *memoria* dell'uomo; nel mondo umano. E cosa devo far io per averli dinanzi a me, presenti lì, ed osservarli? Ahi! I fatti umani non sono come schegge di pietre o foglie di fico o penne di gallina; io vado alla pietraia, all'orto, al pollaio, e le trovo belle e fatte; le taglio, le sminuzzolo, le piglio tra due unghie o colle pinzette, e le colloco e incollo sotto le lenti d'ingrandimento: fatto questo, il rimanente è affar d'occhi, e un po' anche di cervello. I fatti umani, invece, non sono lì, non mi si presentano dinanzi, palpabili, freschi, vivi, osservabili, riconoscibili, che in quanto io li riproduco; io devo avere, in mezzo ai sepolcri, la potenza di Ezechiele: l'uomo, lo spirito gli ha generati, imaginati, favellati, pensati, ecc. e io uomo, spirito, li rigenero, li *rimmagino,* li rifavello, li ripenso ecc.

Dinanzi ai fatti naturali — al *positivo* naturale — le spirito è in certo modo, passivo; non tanto però, quanto si crede, e non sempre. Dinanzi ai fatti umani — al positivo umano — egli è passivo..... un corno. Il positivo naturale io lo trovo *posto*. Chi l'ha posto? Come è stato posto? Come è posto quotidianamente? Quistioni, che vengon dopo; io devo intanto accettare e chinare il capo alla prima, immediata posizione. Pure, se voglio intendere, devo *porre* anche io. Solo così posso rispondere alla quistione: com'è stato posto? Il positivo umano, invece, nella sua stessa prima e immediata presentazione dinanzi a me, non lo trovo sol-

tanto posto; ma è posto davvero, in quanto lo pongo anche io insieme; la sua posizione, in quanto egli è umano, è una doppia posizione; egli è doppiamente positivo; è tale immediatamente per la sua stessa natura. Questo *doppiamente positivo* — cioè posto insieme da altro e dall'osservatore (altro e osservatore = uomo; sebbene non *vuoto* uomo) — è il vero *positivo*.

Dir positivo quello soltanto che è lì, che s'impone allo spirito, che lo spirito deve accettare come una forza estranea maggiore, che è perchè è, ecc. (e quindi dir positivismo quel metodo o maniera di pensare che nasce da questa supina rassegnazione dello spirito), è un po' troppo! Perchè il positivo ci s'impone e noi dobbiamo rassegnarci? Perchè siamo noi medesimi lì *dentro;* sebbene ciò non apparisca alla *superficie*: in quella superficie, che il positivismo chiama il positivo, il solo, unico positivo. E così pronunzia egli medesimo la sua condanna; perchè l'unico suo diritto è la superficialità delle cose. — E l'appagarsi della superficialità delle cose favorisce, più che non si crede, il paolottismo, il bigottismo, il cretinismo, ed altri simili *mostricelli*, più o meno *vitali* (come dicono i medici); i quali s'impadroniscono di quel che è dentro — del *Sancta sanctorum* — e ne fanno quell'uso che n'han fatto sempre. Gli favorisce il gridare contro la metafisica: e rivela un cervel d'oca almeno, o un cervello in verità poco positivo, o positivo nel senso loro. Contro la metafisica, Dio mio! In Italia! dove non se n'è di certo abusato, come forse, anzi senza forse, è accaduto in Germania; e ciò che manca è piuttosto l'uso che l'abuso; l'uso, voglio dire della nuova metafisica; di quella iniziata da Kant, e prevista da Vico. — Ma basta, basta, basta.

Rileggendo questa lettera, cominciata il dì 8, e poi interrotta, e finalmente terminata ieri, 14, m'accorgo d'essere spesso saltato di palo in frasca. Ma il fatto è fatto; rassegnati anche tu, chè farai atto di positivismo.

Napoli, 8 maggio 1868.

Il tuo

B. Spaventa.

# SU' LIMITI DELLA COGNIZIONE

(1871-72) (1)

(1) Dal *Giornale napoletano di filosofia e lettere,* diretto da B Spaventa, F. Fiorentino e V. Imbriani, (fasc. 7, luglio 1872) vol. II, pp. 43-56. Alla prima parte di questo scritto andava innanzi la seguente avvertenza dell'autore: " Ho letto, qualche mese fa, nell'Accademia di Scienze morali e politiche una memoria su' *limiti della cognizione.* Non potendo pubblicarla in questo Giornale, perchè troppo lunga, ne do un sunto „. Questo sunto trovasi anche pubblicato nel *Rendiconto* dell' Accademia (an. X, 1871, pp. 71-5) dove la memoria fu letta negli ultimi mesi del 1871. [Ed.].

## I.

Queste indagini su' limiti della cognizione non sono psicologiche e in niun modo empiriche, ma puramente metafisiche. È la gran quistione considerata e discussa da un sol lato.

Se l' oggetto vero e finale della cognizione è l' assoluto, o come anche si dice, l' essenza di Dio, due casi si possono dare:

o l' essenza di Dio è *più* che l'ultima ragione delle cose;

o non è altro che l' ultima ragione delle cose.

I. Il primo caso non si può concedere. Gli stessi filosofi e teologi che lo ammettono, dicono che l'essenza di Dio è il prototipo *negativo* della essenza del mondo. Ora prototipo, anche negativo, vuol dir ragione. Se, invece, il caso si concede, si avranno queste conseguenze:

1.° Quel *di più* sarà inconoscibile sempre. Se fosse — quando e come si sia — conosciuto dall'uomo, cesserebbe di esser ciò che è stato supposto; non sarebbe un *di più*: giacchè l'idea dello spirito (umano) fa parte dell' idea del mondo, se non si voglia dire che sia il più alto grado di questa idea, e perciò, se lo spirito conoscesse quel *di più*, sarebbe questo intimo allo spirito, non trascenderebbe la natura sua, nè per conseguenza l'ultima ragione del mondo.

Lo spirito vien rappresentato come una creatura. Ora se una creatura potesse conoscere quel *di più*, rientrerebbe

questo nel disegno della creazione, e perciò non potrebbe essere altro che ragione delle cose. — Si può dire, ed è stato detto e ancora si dice: lo spirito non lo conosce in questa vita, ma sì nell'altra. — Ma l'altra vita, o non ha senso, o è il compimento e la verità di questa; e perciò è sempre mondo: se non altro, la verità del mondo. Se dunque lo spirito conoscesse quel *di più*, sarebbe stato creato per conoscerlo e tale da poterlo conoscere. Perciò Dio, creando lo spirito, avrebbe avuto l'occhio a quel *di più*; il quale, entrando nel disegno della creazione, da capo non sarebbe ciò che si è supposto. — Per ammettere la conoscenza di quel *di più*, senza che questo entrasse nel disegno della creazione, bisognerebbe concedere che Dio tramutasse sostanzialmente nell'altra vita o in questa anche la natura dello spirito. Ma questa stessa tramutazione sarebbe una novella o seconda creazione; concernerebbe le cose o le creature. E perciò quel *di più* non trascenderebbe mai la creazione in generale. (La stessa *grazia* non potrebbe essere un atto della essenza divina, in quanto questa si consideri diversa e superiore all'ultima ragione delle cose; perchè la grazia si riferisce sempre alle creature).

Se l'uomo conoscesse quel *di più*, la essenza di Dio sarebbe assolutamente *umana*; cioè dire, si dovrebbe ammettere l'*assoluta umanità* di Dio, e perciò negare quel *di più*. Tale è il significato del Cristianesimo. Dio si è fatto uomo (e non già accidentalmente, e nello stesso modo che avrebbe potuto farsi questo o quell'altro animale, questa o quell'altra cosa), vuol dire: Dio non è che la ragione ultima del mondo; la mondanità e quindi umanità di Dio. — E già uno stato in cui gli spiriti intuiscono Dio assolutamente, senza velo, significa la *spiritualità assoluta* di Dio: e insieme l'umanità di Dio e la divinità dello spirito. — L'uomo dunque, conoscendo assolutamente l'essenza di Dio, senza che rimanga nulla *di più* da conoscere, avrebbe di Dio quella cognizione medesima, che Dio ha di sè: sarebbe come Dio stesso (*Eritis sicut Dii*). — Il Cristianesimo vuol dire *assoluta co-*

*noscibilità* di Dio, cioè niente d'inconoscibile (*di più*) in Dio. Per negare, in questo caso, la conoscibilità assoluta, bisognerebbe negare che l'uomo possa conoscere se stesso, l'uomo, l'*humanitas*. Ma a che si ridurrebbe allora la conoscenza? Le cose naturali non *sanno* ciò che sono. Che *sarebbe* lo spirito se nen *sapesse ciò che è*? Questo sapere è la essenza sua stessa. Dire che lo spirito non sa quel che è, è lo stesso che dire che non è. Lo spirito non è una *cosa*; ed è spirito, in quanto è sapere, conoscenza, conoscenza di se stesso.

2.° Essendo dunque inconoscibile quel *di più*, giacchè altrimenti non sarebbe un *di più*, conoscerà l'uomo almeno quel non so che dell'essenza divina, che è la ragione ultima del mondo. Se lo conosce (e ciò non è possibile, perchè non si può conoscere Dio come ragione, senza conoscere quel *di più* che sarebbe in certa guisa la ragione della ragione, non potendosi ammettere divisione nell'essenza divina), si domanda: in questa o nell'altra vita? Se in questa, l'altra vita è inutile; che potremmo farci di più? Se nell'altra soltanto, quale sarebbe il significato dello spirito in questa vita? E dire che lo spirito non può conoscere Dio come ragione ultima delle cose se non nell'altra vita, è lo stesso che dire che lo spirito non può conoscere se stesso in questa, o a dir meglio, non può *conoscere* punto in questa; e lo spirito, come ho già detto, che non *si conosce*, non è spirito. Non *conoscerebbe* punto, perchè il mondo è reale e vero in quanto è un *tutto*, e nulla si conosce di vero, se non si conosce nel tutto e se non si conosce il tutto: l'oscurità di un punto solo basta a oscurare tutti gli altri; se tutto non è chiaro, niente è chiaro. Questo universal nesso vuol dire la *ragione*; e senza ragione non è conoscenza.— Oltre a ciò, la conoscenza che lo spirito avrebbe nell'altra vita, sarebbe contenuta nel concetto dello spirito, e, da capo, entrerebbe nel disegno della creazione del mondo; e perciò l'altra vita sarebbe anche il compimento e lo sviluppo *naturale* di questa, e non già qualcosa di sopranna-

turale e sopramondano: il vero ed unico mondo sarebbe il processo continuo dalla non conoscenza alla conoscenza; e il termine del mondo non sarebbe il transito da quella a questa, ma questa stessa, la conoscenza; cioè dire il mondo non avrebbe termine; e sarebbe eterno (e *ab eterno*; giacchè, essendo eterna l'idea del mondo, il mondo non può aver *principiato*; o ha principiato nell'unico senso, che ha la sua ragione ultima nella essenza divina. Se non che, essendo l'idea del mondo il risultato necessario ed eterno di questa essenza, si può dire *originaria*, come l'essenza stessa da cui risulta).

Se poi si nega la *conoscibilità* della ragione ultima assolutamente (e così in questa come nell'altra vita), che cosa sarebbe lo spirito? Tanto è vero che l'essenza dello spirito è il *conoscere* (e conoscere vuol dir ragione, e ragione dice necessariamente ragione ultima), che que' medesimi i quali gli negano la conoscenza e intanto non si risolvono a negare la spiritualità umana, sono costretti a rappresentare un'altra vita appunto, in cui gliela attribuiscono. Essi non dicono: lo spirito non può assolutamente conoscere; ma: non può conoscere *adesso*, perchè il corpo, il peccato e simili, sono impedimenti insuperabili. Così dicendo confessano che l'essenza dello spirito consiste nel conoscere. Ora se lo spirito conosce, *quando che sia*, la ragione ultima del mondo, è segno che egli stesso, la sua idea, è questa ragione ultima. Se ciò è vero, non si capisce come le cose del mondo (la natura, il corpo) che hanno la loro ragione ultima nella idea dello spirito, possano essere di assoluto ostacolo alla *attualità* sua, cioè alla conoscenza, e bisogni che il mondo si annienti e non sussista più, affinchè lo spirito conosca, e conosca il mondo. Se lo spirito è la ragione ultima del mondo (ed è tale, perchè la conosce; e se la idea sua non fosse questa ragione, egli non la conoscerebbe), il mondo — la natura — deve essere in armonia con lo spirito. E ciò vuol dire che, perchè lo spirito sia vero spirito, non solo non è necessaria la fine del mondo, ma al contrario è ne-

cessaria la sua esistenza, la sua *presenza.* E ciò che si dice fine del mondo (della natura, de' corpi) (quindi fine di questa vita) non può esser altro che la risoluzione della natura e dello spirito naturale, fenomenale, nello spirito come conoscenza, sapere, scienza. La natura non si annichila mai; ma soltanto si risolve nello spirito. L'altra vita — rappresentata proprio come un altro mondo — non è possibile che nel supposto d'una opposizione assoluta tra la natura e lo spirito. Ciò sarebbe contrario all'armonia della creazione. Se lo spirito è la verità della natura, l'opposizione assoluta è assurda. Alcuni teologi non sanno rappresentarsi altrimenti la *risoluzione* della natura che come *annichilamento*; perchè lo spirito sia veramente, la natura non ci dee esser più in niuna guisa. Tale è il concetto dell'assoluta opposizione.

II. Nel secondo caso, cioè che la essenza divina non sia altro che la ragione ultima delle cose, questa essenza o sarà conoscibile senza la distruzione della natura, o conoscibile soltanto dopo questa distruzione, o inconoscibile affatto.

Nel primo supposto è facile vedere le conseguenze. La cognizione umana di Dio sarà quella medesima che Dio ha di sè stesso, nè più nè meno; non vi sarà altro mondo (altra vita) che questo; un altro sarebbe inutile.

Nel secondo supposto, valgono le ragioni già dette innanzi nel § I, 2°.

Nel terzo supposto si cancella ogni differenza fra lo spirito e le cose.

La conclusione generale di tutte le indagini precedenti è questa: nella essenza di Dio non vi ha nulla che non si *manifesti*, o da cui non *resulti* qualcosa, per modo che essa non è altro che la ragione ultima di un *resultato* eterno, che è appunto l'idea del mondo. Questa essenza è assolutamente ragione; e come tale, assolutamente conoscibile.

## II.

In un libro pubblicato in Napoli nel 1857 (1) si trova esposta e difesa la dottrina teologica su' limiti della cognizione in modo così chiaro e preciso, che io credo utile farne un cenno qui per illustrare maggiormente le cose dette, forse con troppa brevità, innanzi; e anche perchè questo libro mi pare, sebbene non recente, poco noto a' napolitani, e non merita punto di essere ignorato.

I. Bisogna distinguere, dice l'Autore, la ragione in *potenza* dalla ragione in *atto;* potenza = facoltà; atto = potere. Ora la ragione ha la *facoltà* d'intendere gl'intelligibili tutti, ma non ha il *potere* (non può attuare tale facoltà) senza la rivelazione. Questa la fa passare dalla potenza all'atto rispetto a *tutto* l'intelligibile.

Oltre a ciò, la ragione, anche come potenza, è limitata, cioè non ha nemmeno la facoltà d'intendere alcune cose. Quindi il sovrintelligibile.

Limitata è la potenza della ragione: ma più è limitato l'atto.

Infinita è la *potenza* della ragione in ordine al vero intelligibile; ma esso è bisognoso d'un *superno lume* per raggiungere il vero (Superno lume = rivelazione. E la ragione non è questo superno lume a se stessa).

La rivelazione si dimostra così:

1. La parola non può essere invenzione umana. Dunque l'ha rivelata Dio. Ma parola è idea e sensibile. Dunque la rivelazione della parola importa rivèlazione dell'idea.

2. Guardando l'uomo come lo vediamo nella coscienza,

---

(1) G. B. Savarese, *Introduzione alla Storia critica della Filosofia dei Santi Padri ovvero Idea della filos. cristiana e patristica.* [L'esemplare visto da noi reca veramente la data del 1856; e non sappiamo che sia stata fatta una ristampa l'anno appresso. È un volume di pp. XVII-519 in-8 Ed.].

si vede la necessità d' una morale rivelata. Ma la morale suppone la metafisica. Quindi metafisica rivelata, cosmologia rivelata.

Il fine ultimo dell' uomo, come si mostra nella tendenza psicologica della coscienza, è un soprannaturale e un sopra-intelligibile; quindi si può arguire non pure la possibilità, ma la necessità della divina rivelazione.

L' incombenza e il tema della filosofia cristiana è quello di indicare in generale la necessità della rivelazione.

Nella *protologia* si muove dalla tendenza naturale al bene umano, quale si manifesta nella coscienza pura; sopra questa base sicura la riflessione poggia la teorica della necessità della rivelazione, il bisogno della fede, e la maggioranza della divina autorità sulla autorità della ragione.

Nella logica si studia il pensiero umano, e si espone il metodo. — E così si compie la filosofia soggettiva.

Nella metafisica e nella morale (che è la parte oggettiva) possiamo far uso della rivelazione, già dimostrata come necessaria, e della tradizione della filosofia cristiana, però quanto agli intelligibili soltanto.

La ragione umana (l' Io pensante) è ragione e principio degli atti suoi spirituali, e però della conoscenza e dell'assentimento al vero conosciuto. Ella è naturalmente luce, e in quanto ne irradia gli obbietti, li apprende mentalmente e li conosce. Ora quando ella ha fidanza in se medesima ed ha coscienza delle sue operazioni, dicesi che ha fede nel suo lume naturale. ossia, si acquieta sulla legittimità della sua scienza. È questo il principio ontologico e generalissimo della fede naturale, la quale, secondo S. Agostino, suppone il *pensiero* e non è che la sintesi del pensiero e dell'assentimento (*Fides, si non cogitatur, nulla est*) (1).

In questa significazione propria la fede non può contrapporsi alla scienza; sebbene spontanea, è preceduta dalla

---

(1) *De Praedest. Sanct.*, c. II, n. 5 [Ed.].

scienza, tolta nel senso largo; è, come ha bene avvisato Hegel, un momento della coscienza (*Fenom.* 388).

Ma la fede naturale non basta; perchè la ragione è limitata. Se noi vogliamo aver coscienza di noi stessi e studiare lo stato della nostra mente, la quale ricerca tien luogo di principio in filosofia, noi troviamo non solo l'*io pensante* di Cartesio, ma altresì l'*io credente* del Cristianesimo.

2. I Padri, dice l'Autore, insegnarono che « il *mondo intelligibile* non era l'idea che Iddio aveva di se stesso, ma sì l'idea del mondo. Il mondo intelligibile dunque non è Dio, sebbene sia in Dio; perocchè altra cosa è l'idea che Iddio ha di sè, ed altra cosa l'idea che Iddio ha del mondo. La prima essendo l'idea della divina essenza è in tutto identica a Dio; e Dio propriamente non la crea, ma la genera (I SS. Padri la raffigurano spesso alla sapienza come attributo della Divina natura, ovvero come la Persona del Verbo). Per contrario, l'idea che Iddio ha del mondo, essendo l'idea del relativo in contrapposizione all'assoluto, non può senza logica contradizione immedesimarsi in quanto all'oggetto colla divina essenza (Pe' SS. Padri è somiglievole a quella sapienza che conforme alle SS. Scritture fu *creata* da Dio innanzi al tempo e presedette con lui nella produzione delle cose » (1). (Sap. VI, 24. Ecclesiastic. I, 4, 9, XXXIV, 5, 14) Secondo Platone Dio può dirsi l'idea della idea, l'esemplare del creato; secondo il Cristianesimo, no. È panteismo credere, « che Iddio pensando il mondo ab eterno, abbia avuto se stesso innanzi alla mente e non il diverso da Lui ». Ciò è immedesimare nella sostanza il relativo collo Assoluto. Nondimeno il pensiero divino del mondo, appunto perchè pensiero dell'Altro, ha legame stretto coll'assoluto di cui è il diverso. Così l'idea che Dio ha di se stesso, potrebbe dirsi il prototipo negativo dell'idea divina del creato prima della creazione. Oltre a ciò, essendo l'idea del finito creata da Dio e tendente

(1) Op. cit., pp. 451-2. [Ed.].

a Lui come scopo ultimo, tra l'una Idea e l'altra ci deve essere la più intima relazione.

« Nondimeno il vero prototipo del finito esistente è quella idea del finito che Iddio si ebbe ab eterno. Questo prototipo veramente si trasfonde nella sua immagine, onde questa non è una mera figura, una larva, un'apparenza come nel platonismo; ma il prototipo stesso recato nell'atto e nella realtà ». Ecco la vita dell'universo. Così è legittimato dalla ideologia cristiana il realismo aristotelico. Giacchè « le idee platoniche sono trascendenti la natura sensata e come esteriormente adattate ad una preesistente materia; e per contrario la ideologia cristiana pone le idee come operose cagioni della vita creaturale, come principii della vita intrinseca dell'essere temporaneo ».

Questa energia dell'idea è da intendersi così. « Il pensiero del creato in Dio non è un pensare astratto, senza forza ed energia, ma sì un pensiero vivo, il quale, a dir vero, vive della vita stessa del pensiero divino, e perciò è vita. Questa idea recata in atto dalla volontà di Dio (un pensiero *vivo,* ma non recato ancora in atto!) diventa vita concreta (e ci è una vita non concreta?) di maniera che vive di sua vita intrinseca, si determina e compie da sè; essa è *αὐτοτελής* ». Quindi l'importanza del momento teologico dell'idea, identico all'energia stessa dell'idea. « Questo momento teologico dell'idea è poi l'oggetto della coscienza razionale dello spirito, in cui solo l'idea viene dalla coscienza di se stessa, cioè diventa soggetto razionale. Questo processo sintetico non lascia più dubbio circa la verità della coscienza razionale; lo spirito come pensiero divino non può non essere conscio della sua tendenza al vero, al bello, al buono, giacchè nell'idea è determinata questa tendenza e questa energia. E però chi volesse negare questa coscienza razionale, dovrebbe negare che nello spirito l'idea divina venga alla coscienza di se stessa, ovvero rinnegare tutta l'ideologia cristiana. — Onde la vita del creato non è solo conforme alle idee divine; ma è a queste conforme, in quanto

è causata da esse. Il che vuolsi intendere così, che quello stesso e quello solo veramente *è*, ed è reale, che Iddio si ebbe pensato e mediante la sua libera volontà prodotto nel tempo ». La realtà è il pensato.

« La *materia* è ancora compresa nel mondo intelligibile, come nel mondo reale; perocchè nella creazione Iddio recò in atto la stessa materia pensata ab eterno ». Anche la materia è intelligibile. Quindi il reale — forma e materia — non è che pensiero. « Per vero il pensiero divino circa il finito non può senza contradizione restringersi alla sola forma delle cose, escludendone il contenuto, essendo che l'una non può star senza l'altro, non pure nell'esistenza, ma eziandio in un pensiero vitale e pieno come quello che ebbe ab eterno Iddio » (1). La realtà della materia ha le sue ragioni in Dio. Quindi nulla vi ha di casuale.

Secondo Aristotele, l'intelletto perchè passi all'atto, ha bisogno di qualcosa che sia in atto; e questo è l'intelletto divino, l'intelligibile esistente per sè.

La speculazione cristiana fa « un gran divario tra l'idea e l'universale. L'una è il pensiero della vita, il quale però abbraccia la forma e il contenuto della medesima, l'altro è la mera forma essenziale della vita. L'una risponde al positivo, l'altro al negativo. Nell'idea quindi la forma non precede il contenuto, come nella realità stessa concreta, sebbene all'idea, in riguardo all'attuazione sua nella creazione, si debba attribuire precedenza tale, che la fa dire eterna in opposizione alla creazione. Così gli universali sono ab aeterno nell'idea divina del mondo; sono nel mondo immanenti come l'idea, e sono nell'intelletto mediante l'astrazione dal contenuto » (2). Triplice essere degli universali: anteriore alle cose nell'intelletto divino; nelle cose materiali, in cui esso è realmente nel particolare; e nel nostro intelletto dopo il particolare (e nello spirito? Sono come as-

---

(1) Op. cit., pp. 452-6 [Ed.].
(2) Op. cit., pag. 462 [Ed.].

tratti, e non già come essenza e sostanza? come immanente principio?) — Questo realismo non è l'emanatistico (p. e. l'hegeliano). Questo si fonda sull'universale astratto: considera solo un elemento della vita, il negativo, la forma; e da questa crede trarre fuori il contenuto. Tale è la dialettica hegeliana, come anche il sensismo. Forma e contenuto separati non sono più reali. Reale è il pensiero della vita, l'idea, non l'universale. (L'idea è unità di forma e contenuto). L'idea della vita del creato comprendendo la relazione all'idea della vita assoluta, non si può nè immedesimare, nè separare mai da questa. Quindi impossibile il panteismo.

Adunque epilogando la dottrina dell'Autore, Dio *pensa* se stesso E *pensa* il mondo.

Il pensiero del mondo è pensiero *vivo* etc.

Questo pensiero, *recato in atto* dalla volontà di Dio, diventa vita concreta (l'Esistenza).

L'idea divina (questo pensiero) viene alla coscienza di se stessa nello spirito.

Molto bene. Così abbiamo tre cose o piuttosto quattro: idea di Dio di se stesso; idea divina del mondo; questa idea recata in atto (creazione); questa idea conscia di sè nello spirito. Ma la coscienza di sè dell'idea non è la vera *attualità* dell'idea? E questa coscienza non si *attua* sempre più? Dunque, se coscienza è attualità, e attualità è creazione, bisogna dire che la creazione è solo nello spirito, o meglio che è continua. Si dice: la creazione è nel tempo o comincia il tempo. Meglio sarebbe dire: la creazione è il tempo, tutto il tempo, dura finchè dura il tempo; giacchè l'idea divina del mondo si attua nel tempo. Savarese ammette uno sviluppo nell'attualità dell'idea; dunque sviluppo nella creazione. L'idea si sa come *creante* (è creante), in quanto è spirito assoluto. Quel terzo termine (la volontà divina) pare inutile. Il pensiero divino del mondo è vivo; dunque è già attuale. Ma attuale come vera attualità, come unità del concetto e della realtà? E allora non ci sarebbe

sviluppo, non ci sarebbe tempo. Il mondo sarebbe tutto attuale sin dal principio; sin dal principio l'idea sarebbe venuta alla coscienza di sè nello spirito; tutto il processo della natura allo spirito non avrebbe significato, giacchè questo processo non ha altro fine che la coscienza di sè nello spirito. Questa coscienza essendo posta immediatamente, il processo non servirebbe più a nulla.

Dunque bisogna dire: il pensiero è vivo e come vivo è principio di attualità, cioè principio che si sviluppa. Questa vita non ha bisogno di volontà; posta la idea divina del mondo, il principio della vita universale già ci è, e lo sviluppo è già cominciato. Quindi la creazione è, o la stessa idea divina del mondo, o lo *sviluppo* di questa idea. Ma perchè, se Dio ha il pensiero del mondo ab aeterno e questo pensiero è *vivo*, e vita è atto: perchè il mondo non sarebbe in atto anche ab aeterno? tanto più che Dio *pensa* (secondo l'Autore) anche la *materia*. E *pensata*, la materia non è già attuale? L'*atto* in che consiste? nel *pensare* divino o nel *volere*? E pensare e volere non sono uno in Dio? Se la idea del mondo non è tutta in atto sin dal principio — anzi ab aeterno, giacchè l'idea è eterna — sia che ciò s'intende così, che la creazione non è ab aeterno, o così, che comincia ab aeterno, ma si sviluppa; bisogna conchiudere che l'idea non è *pensata* e che il fine di tutto lo sviluppo sia appunto questo, che essa *pensi* se stessa. Se pensasse se stessa ab aeterno, perchè non sarebbe *atto* ab aeterno?

Non è tale; dunque non è *pensiero*, ma idea in sè. — Dall'ammettere Dio o un soggetto che pensa ab aeterno il mondo, segue l'eternità del mondo, non solo quanto all'esistenza, ma quanto alla *totalità* dell'esistenza attuale.

Dio *pensa* l'idea del mondo; questo pensiero è la stessa idea del mondo. Si dice: altro è l'idea di Dio, altro quella del mondo. Dunque *due* pensieri in Dio. Ma Dio può pensare *altro* da sè? In lui pensiero e oggetto del pensiero non sono lo stesso? non sono lui stesso? Non pensa egli solo *se stesso*? Dunque pensando il mondo, egli pensa se stesso;

il mondo come altro di Dio, non è che Dio nel suo Altro; altrimenti Dio non lo penserebbe. — Il vero pensiero divino è *uno;* e non può essere che l'unità del pensiero di sè e del pensiero del mondo; l'uno senza l'altro non è vero pensiero (attuale). Questa unità è lo *spirito.*

Porre che Dio *pensa*, è porre (giacchè il pensiero è uno), che Dio come idea di sè e come idea del mondo *non pensa*; come idea di sè è Logica, come idea del mondo è Natura, come unità o come pensiero del pensiero (dell' idea) idea che pensa se stessa) è Spirito.

Dio *pensa* il mondo; l'idea del mondo viene alla coscienza di sè nello spirito umano, dice Savarese. Dunque abbiamo due *pensieri* del mondo, il divino e l'umano. Ora in primo luogo la *forma* del pensiero divino è la stessa, sia che Iddio pensi se stesso, sia che pensi il mondo; giacchè non si possono ammettere due forme di pensare in Dio. Ma in che differiscono dunque i due pensieri divini? Nel contenuto? Ma dunque nel pensiero divino forma e contenuto non hanno una necessaria relazione tra loro, non sono la stessa cosa, per modo che ad una medesima forma debba corrispondere lo stesso contenuto? O la forma è in Dio tal cosa che può applicarsi ad *ogni* contenuto? Dunque una delle due: o la forma è una, e allora uno deve essere il contenuto del pensare divino; o vi è nel pensiero divino un doppio contenuto, e allora questa differenza vuol dire una differenza o duplicità di forma.

Quindi bisogna conchiudere, o che il pensiero che Dio ha del mondo, sia identico al pensiero che Dio ha di se stesso, o che Dio non *pensi.* — In secondo luogo, la forma del pensiero umano — in quanto è l'idea divina che pensa se stessa nello spirito — non può essere diversa dalla forma del pensiero divino del mondo; e per la stessa ragione, che il pensiero umano è l'idea pensante *se stessa*, il contenuto non può essere diverso. Dunque pensiero divino del mondo e pensiero umano hanno lo stesso contenuto e la stessa forma. Dunque sono la stessa cosa. L'unica differenza dunque tra

il pensiero divino (in generale) e l'umano sarebbe questa, che Dio pensa se stesso, e lo spirito umano non pensa Dio come Dio pensa se stesso; lo pensa in quanto pensa il mondo come lo pensa Dio. Ma se il pensiero che Dio ha di sè e quello che ha del mondo hanno una relazione intima tra loro, se anzi sono una cosa medesima, perchè non è possibile in Dio quella dualità (è impossibile come dualita di *pensieri*; quindi può esserci solo come dualità d'idea in sè e d'idea in altro, e il pensiero sarebbe l'unità loro, la idea ritornata in sè nell'altro, lo spirito; v. più su); ne segue che lo spirito essendo l'idea del mondo conscia di sè e identico al pensiero divino del mondo, è anche il pensiero che Dio ha di sè stesso. Quindi Dio — in quanto è pensiero — e lo spirito sono *unum et idem*. Cioè, se vi è differenza tra Dio e lo spirito, non può consistere nel *pensiero*. Ma è possibile distinguere in Dio il pensiero da qualche altra cosa che non sia pensiero? — La conseguenza di porre Dio come *pensante* e del porre il pensiero divino come la *vita* stessa (idea immanente nelle cose) è la identificazione di Dio collo spirito.

Savarese accetta il realismo aristotelico: l'essenza delle cose è immanente nelle cose. Ma l'essenza delle cose è lo stesso pensiero divino del mondo, la stessa idea divina, ovvero questa idea non è che il pensiero divino (soggettivo) dell'essenza delle cose, nel quale questa essenza abbia la sua radice? Nel secondo caso abbiamo una essenza della essenza; cioè la vera essenza delle cose è posta fuori delle cose, e si ricade nel supposto — al certo non aristotelico — dell'originale e della copia; il mondo è conforme all'originale; ma l'originale è fuori della copia, il principio della vita del mondo non è intrinseco, ma fuori del mondo. E come spiegare così la coscienza di sè dell'idea nello spirito? Il mondo sarebbe un'opera d'arte; e il difetto dell'opera d'arte è appunto questo, che la sua idea, il suo principio, come idea soggettiva, come Io, come idea conscia di sè, è fuori di essa; l'opera d'arte non viene mai alla

coscienza di se stessa. Questa coscienza non è possibile che nella vera immanenza. Il mondo come natura non ha coscienza di sè, ma l'idea è talmente nel mondo, che giunge alla coscienza di sè nello spirito; tutto lo svolgimento naturale è indirizzato a questa coscienza; questo indirizzo è la vita della natura; l'opera d'arte al contrario non ha vita, o la sua vita è come *fissata*, intuitiva, immediata. Bisogna dunque accettare l'altro supposto, cioè che l'essenza sia lo stesso pensiero divino delle cose, se si ammette il realismo aristotelico.

Ma qui un'altra difficoltà. Se l'essenza è il pensiero divino, e se è immanente nelle cose, ne segue che ogni cosa *è pensiero di se stessa*: ogni cosa *pensa*. Anzi, che ogni cosa o è lo stesso pensiero divino (soggettivo), o almeno una parte di questo pensiero. Ma ciò non si può ammettere. Dunque? Volendo essere *realista*, non rimane che a dire, che l'idea divina è la essenza immanente nelle cose, ma che questa idea non è pensiero soggettivo, non ha coscienza di sè; che essa viene a questa coscienza nello spirito, e che tutta la sua attività nel mondo è diretta ad avere questa coscienza, e produrre se stessa come coscienza di se stessa. Ma ciò vuol dire, che l'idea divina come pensiero, cioè Dio in quanto *pensa* il mondo, non è altro che lo spirito. E siccome questo pensiero comprende il pensiero di Dio di se stesso, anzi è una cosa medesima con esso, così Dio in quanto *pensa* in generale, non è che lo spirito. O al più si potrebbe dire: Dio pensa se stesso, e in ciò si distingue dallo spirito; ma in quanto pensa il mondo, è lo spirito stesso. Ma si possono distinguere questi due modi in Dio? Dio sotto un aspetto è Dio, e sotto un altro è spirito umano?

Quando si dice: l'idea divina del mondo viene alla coscienza di sè nello spirito, si toglie ogni dualismo tra corpo ed anima, natura e spirito. Lo spirito non è che il risultato della natura, o meglio il fine della natura; si *presuppone* la natura per porsi come spirito. Si *presuppone*; quindi l'apparenza che la natura sia causa e lo spirito effetto. Ma

la vera causa è il fine; la vera attività è quella del fine che si produce *mediante* ciò che pare causa di esso.

La natura ha in sè lo spirito come *spirito in sè*; essa è la cuna dello spirito. Dove sarebbe qui l'anima come *sostanza separata*?

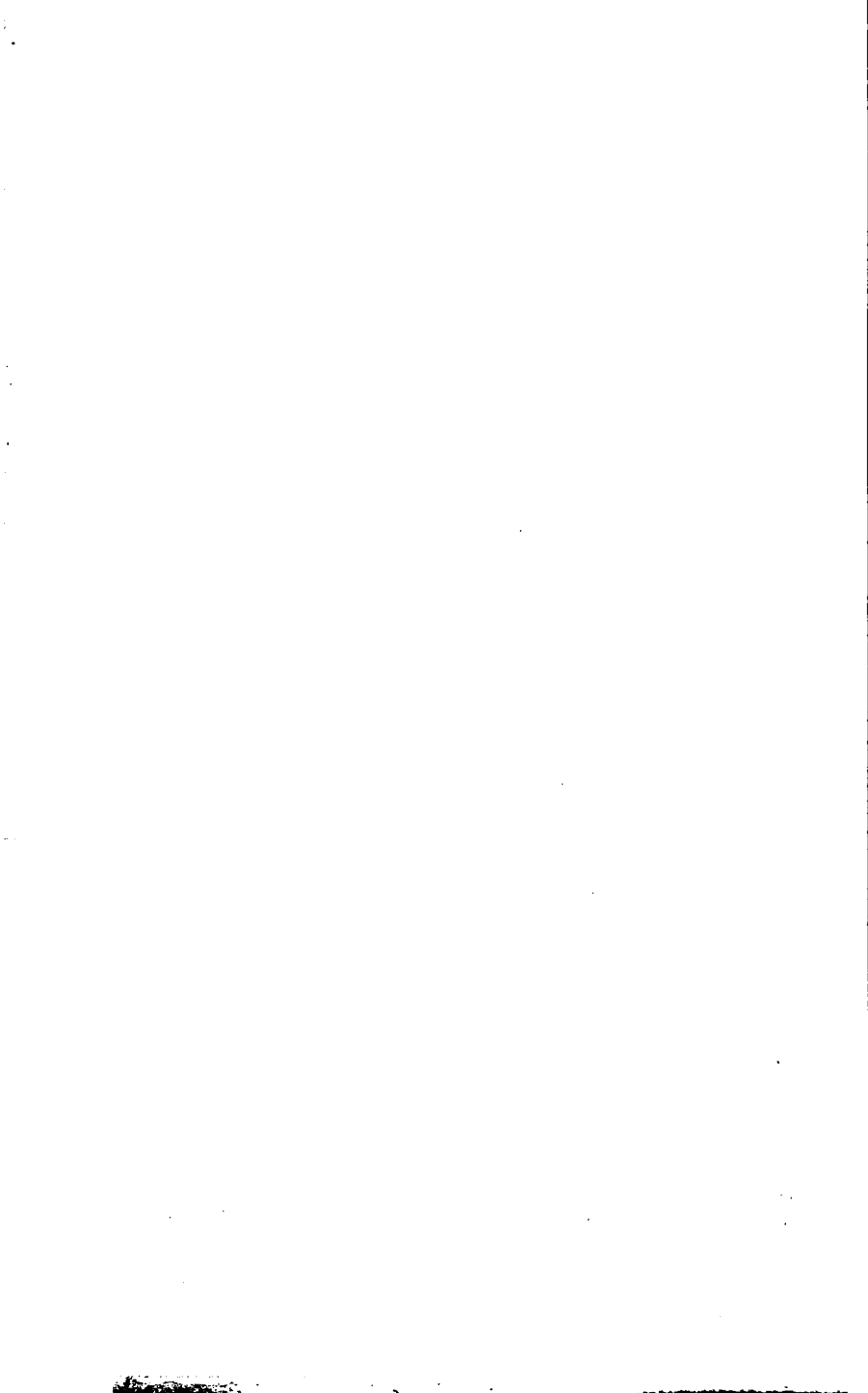
Quando si dice; il pensiero è l'essenza di tutto, è l'unico reale, si obietta: ma l' *individuale* non si può pensare, non si può conoscere etc. E pure si pensa a suo modo.

Il pensiero come pensiero è veramente universale; ma pure ci è una forma iniziale del pensiero che corrisponde all' individuale. Questa forma è il senso. Il particolare si *pensa* in quanto si *sente*. Il sentire è il modo di pensare il particolare.

Se il senso non fosse pensiero (in sè, potenziale), il sensibile, il particolare, non potrebbe essere rappresentato generalmente. Io *sento* questo e quel colore, e mi rappresento il colore in generale. Anzi *penso* il colore (nella filosofia della natura).

Il particolare si *sente*, in quanto in esso ci è l'universale (*mescolato*; ma ci è). In quanto ci è l'universale, è possibile il passaggio del senso all' intelletto, del particolare all'universale.

# NOTE
## SULLA METAFISICA DOPO KANT
### (1873) (1)

(1) Queste note furono lette all'Accad. delle scienze mor. e polit. di Napoli, nella tornata del 17 agosto 1873, e pubblicate la prima volta nel *Rendiconto* della stessa Accademia, an. XII, 1873, pp. 87-90 [Ed.].

Espongo brevemente in queste *Note* le diverse forme della metafisica dopo Kant.

Dopo la critica kantiana e vieppiù oggi, dopo la nascita e la facile prosperità del positivismo, pare che di metafisica non se ne deva più parlare. E pure chi conosce un po' la storia della filosofia moderna, sa bene che della metafisica dopo Kant non si può dire che sia venuta su a malgrado della critica kantiana, ma che è stata generata direttamente da questa; e d'altra parte non sarebbe difficile provare che le stesse esigenze scientifiche o filosofiche del positivismo non possono essere appagate senza una metafisica quale che sia; di maniera che, poste queste esigenze, la negazione della metafisica equivalga a quella della stessa filosofia o della scienza.

La metafisica si fonda nel concetto del *soprasensibile* in generale; chi nega questo, nega di necessità quella. Ora senza entrare a discutere le esigenze del positivismo, osservo semplicemente che il soprasensibile è ammesso in modo più o meno esplicito dagli stessi positivisti, sebbene dichiarato inconoscibile, o assolutamente o relativamente. Parlando sempre di *fenomeno* e di *relativo*, non possono non sottintendere l' *assoluto* e l' *essenza*. E può darsi che la loro avversione contro l'essenza derivi da un falso concetto dell'essenza stessa; e se è vero che il nuovo concetto

sia nato dalla critica kantiana, si può dire che essi non abbiano bene inteso il valore di questa critica, e che le loro ragioni appartengano ad un' epoca della storia molto più antica (1).

Ammesso il soprasensibile, è ammessa una relazione tra esso e il sensibile. Il sensibile è il fenomeno, il fatto; quello che è dato immediatamente nell'esperienza: e il soprasensibile è la base, la ragione, l'essenza, il principio, la causa del sensibile. E perciò è il reale vero: e se il soprasensibile non si conosce, non ci è vera conoscenza.

I. Il soprasensibile ha in generale due forme o gradi: 1.ª È lo stesso sensibile (quanto alla materia della rappresentazione), ma non più come dato semplicemente o immediato: i così detti *concetti* delle cose, gl'*intelligibili* o *oggetti intelligibili* (p. e. la casa, il cappello, etc., in universale). E qui rimane e vale sempre la quistione, se la stessa percezione, cognizione ed esperienza delle cose in quanto singole, dalla quale si sale a' *concetti* delle cose stesse, cioè la formazione dell' *intelletto*, sia possibile senza certi concetti originari, indipendenti dell'esperienza, cioè senza l'intelletto stesso; intuizioni e concetti puri, i quali sono come un senso soprasensibile; *a priori*, come dicono.—Questi concetti, in quanto rappresentazioni *generali* (p. e. essere, vivente, animale, uomo) abbracciano e contengono sotto di sè, più o meno direttamente, le rappresentazioni *particolari*, che sono date come *oggetti*; però ideali, come ho notato or ora.—È questo il dominio della conoscenza meramente teoretica, dell'intelletto kantiano: sebbene qui nasca e valga di nuovo la quistione su alcuni concetti, i quali come rappresentazioni generali sono simili agli altri, ma nel loro proprio contenuto hanno una ben diversa natura, e non sono nè possono essere meri *oggetti*. P. e. il vivente,

(1) Vedi il Proemio a' miei *Studi sull'Etica di Hegel*. [Napoli, 1869. L'A. tornò su questo soggetto nella sua opera postuma: *Esperienza e metafisica*. Ed.].

l'animale, l'uomo. — Questi concetti, che non possono essere meri oggetti; il cui contenuto non è niente di sensibile, e la cui natura non consiste nella generalità che contiene sotto di sè gli oggetti particolari, sono la seconda forma del soprasensibile. Tali sono per eccellenza l'anima, l' universo, Dio: i tre assoluti kantiani. L'anima p. e. non è, rispetto a' suoi fenomeni di cui essa è l'essenza, la sostanza, il principio, — quello stesso che è la casa in generale rispetto alle case particolari come oggetti immediati, e nè meno ciò che è essa stessa come concetto universale rispetto alle singole anime. Le rappresentazioni particolari e generali sono *date*, sensibilmente o intellettualmente; l'anima, l' universo, Dio non sono niente di dato, nè sensibilmente nè intellettualmente. Qui è la differenza tra il semplice intelletto e la ragione; tra l'oggetto e il soggetto; il soggetto non è mai qualcosa di dato. — Nella metafisica herbartiana il soprasensibile è concepito in modo particolare e opposto alle altre forme della metafisica dopo Kant; giacchè i punti essenziali in cui essa consiste, sono: 1° gli enti o semplici reali (soprasensibili assoluti); 2° le relazioni (estrinseche) tra gli enti (soprasensibili *relativi*; giacchè relazione vuol dire intuizione; e posta l'intuizione, la soprasensibilità non è più assoluta: e ciò dico nel senso herbartiano, secondo il quale il vero soprasensibile è l' intelligibile senza intuizione o relazione, l'ente puro); 3° i dati, o i sensibili.

II. *a*) Nella metafisica antekantiana il soprasensibile (principio e ragione del sensibile) è appreso, più o meno, sempre come *oggetto*. La stessa *sostanza* spinoziana, — che non è di certo l'oggetto ideale antico a cui si arriva dalla percezione, *a posteriori*, sebbene appresa immediatamente, *a priori* (cartesianismo: l'*esse* immanente nel *cogitare*), pure appunto per ciò, vale a dire perchè intuita originalmente, senz'altro, ha la forma dell'oggetto. E differisce dall'oggetto antico, in quanto è oggetto *a priori*. *Oggetto a priori* (e *a priori* non può essere che il solo soggetto): questa è la contradizione dello spinozismo.

È notevole nel cartesianismo questo intelletto o oggettività *a priori* del soprasensibile. Se non che non si intende in che modo quello che è appreso immediatamente, come oggetto, sia principio, ragione e assoluta causa degli oggetti o delle cose particolari. La certezza del sapere non è pari all' assolutezza dell' oggetto.

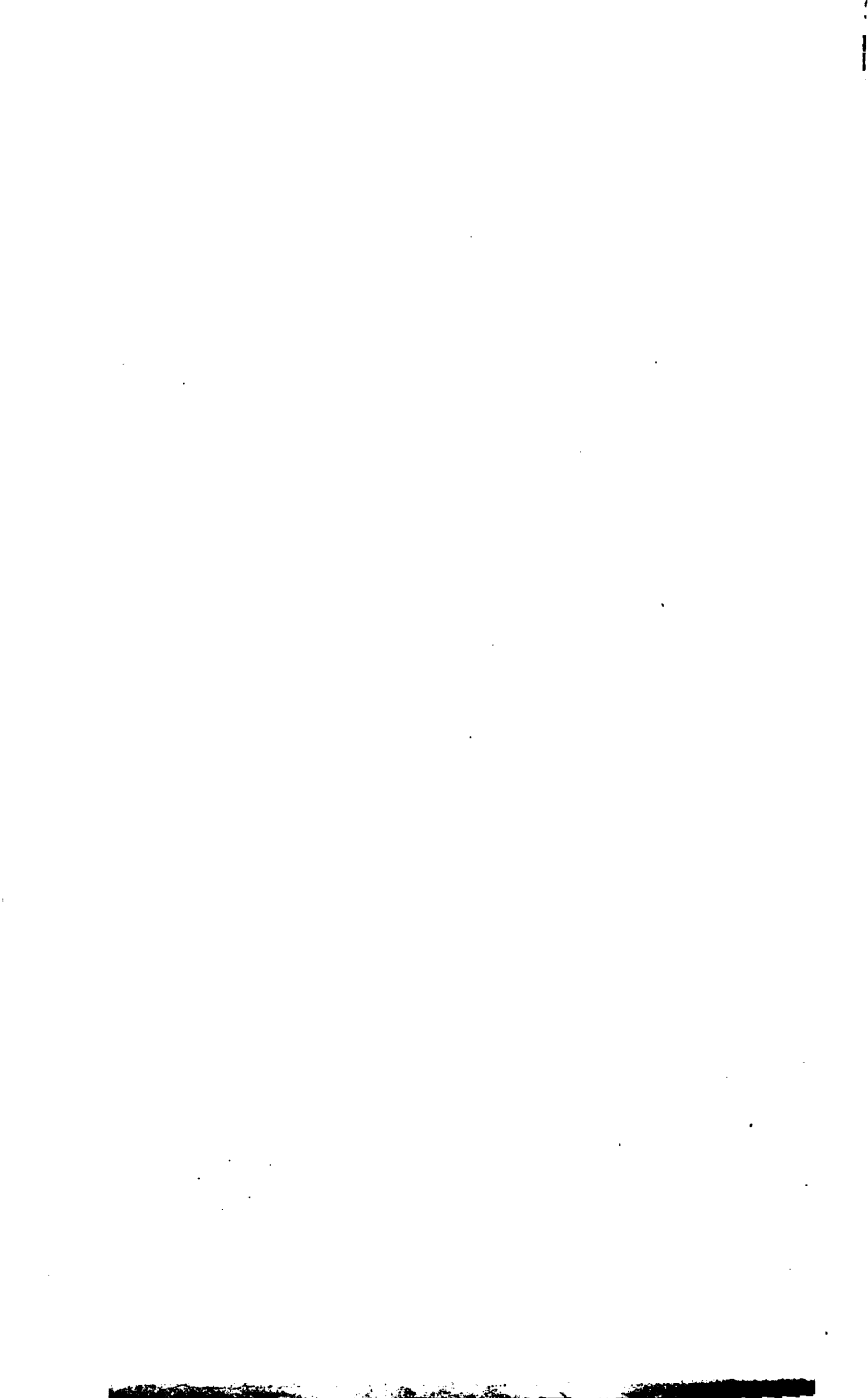
*b*) Nella critica kantiana il soprasensibile non è e non può essere *oggetto*; non è dato nella intuizione: ciò che è dato, è fenomeno, e ciò che non è dato, non è conoscibile: conoscibilità e fenômenalità sono una e medesima cosa. — Da questa limitazione o negazione della conoscenza furono tirate parecchie conseguenze, alcune contrarie e alcune anche favorevoli al soprasensibile, e tra le altre questa più o meno positivista: il soprasensibile non ci è, o se ci è, poco importa a noi che ci sia, giacchè non siamo in grado di conoscerlo. — Per me il gran punto qui è questo: l'assoluto, il soprasensibile, non è *oggetto*, e non può essere appreso come oggetto: questa apprensione sfugge alla ragione teoretica. Questa è la negazione kantiana della metafisica. Essa colpisce solo la metafisica anteriore, moderna e antica: l'oggettività teoretica, e, come negazione dell'intuito *a priori* del soprasensibile, anche l'oggettività cartesiana. Kant non ammette altro intuito *a priori* che lo spazio e il tempo. — E ha ragione; giacchè il soprasensibile, appreso immediatamente, o intuitivamente, non è altro che il sensibile puro, la spazialità e la temporalità dell' assoluto.

*c*) Dunque questo è ora assodato: il soprasensibile (principio, ragione e causa del sensibile) non è oggetto, di nessuna maniera. Ma che è? Se non è conoscibile come oggetto, non è dunque conoscibile affatto? — Ciò che si può dire sin da ora è questo: che non è nè semplicemente *esse*, nè semplicemente *cogitare*, o per per parlare scolasticamente: nè un puro *quod (quod est)*, nè un puro *quid (quid est)* E da capo: che è?

Questo ce lo dirà la *nuova* intuizione, alle cui diverse forme corrispondono i diversi sistemi di metafisica dopo Kant.

# LA LEGGE DEL PIU FORTE

(1874) (1)

(1) Nota letta all' Accademia delle Scienze mor. e polit. di Napoli nella tornata del 3 settembre 1874 e pubblicata la prima volta nel *Rendiconto* di questa Accademia, an. XIII, 1874, pp. 75-85 [Ed.].

**Serpens nisi serpentem comederit non fit draco.**

La dottrina della elezione naturale escogitata da Darwin è stata in pochi anni applicata a diverse discipline: non solo all'origine delle specie e dell'uomo, ma alla lingua, alla morale, alla politica e alla storia in generale. Se domandate: come si formano e si sviluppano le nazioni? vi si risponde: mediante la elezione naturale; o almeno: la causa principale è la elezione naturale. In quest'anno finalmente la lotta per l'esistenza è stata introdotta anche nel cielo: nella meccanica degli astri (1).

Il pregio di questa dottrina agli occhi de' naturalisti, avversi ad ogni considerazione o interesse teleologico, è la spiegazione meccanica de'fenomeni; giacchè essi dicono: le cause finali non spiegano niente; le vere cause sono le efficienti (2).

Ora è vero che la dottrina della elezione esclude ogni teleologia, e sia puro meccanismo? Se si bada al nome soltanto, si risponde immediatamente di no. Ma lasciamo stare il nome, e poniam mente al concetto.

Io considero prima in questa nota un punto particolare, cioè la legge che determina lo sviluppo delle nazioni. Questa

---

(1) K. F. du Prel, *La lotta per l'esistenza nel cielo*. Berlin 1874.

(2) Cf. Hæckel, *Stor. d. creazione*, pag. 5 (trad. franc. 1874).

legge è espressa così: In ogni stato del mondo prevalgono sulle altre quelle nazioni che sono le più forti; e le più forti sono, rispetto a certi caratteri, le migliori. E similmente: in ogni nazione prevale come tipo quel carattere, che è il più attraente, e il più attraente è generalmente il migliore (1).

La legge dunque, in due parole, è: il più forte vince il più debole: è la legge della natura.

1. Ora, quando si dice così, pare una tautologia, A=A; è come dire: il *più* vince il *meno*. Che cosa resulta da ciò? 4 e 3, se sono separati, non ne resulta niente: 4 è 4, 3 è 3. Ma se io gli unisco contrapponendoli (4—3), 3 è annullato, è vinto; e aritmeticamente rimane 1. — Nelle nazioni, invece — nel calcolo delle nazioni — non rimane 1; la vincitrice, la nazione 4, resulta anzi maggiore di prima. La lotta e la vittoria non sono dunque una operazione e un resultato meramente aritmetico: il forte qui vincendo il debole, non perde parte della sua fortezza, ma guadagna, diventa più forte.

Come va questo? Che cosa vuol dire qui fortezza? Nella meccanica io dico moto: il moto più celere vince il meno celere opposto; ma di tanto diventa minore di prima, di quanto è il meno celere. Questa relazione, che è diminuzione, è la legge della meccanica.

Quella della lotta e della vittoria è invece una legge *nova*; la meccaniea non la conosce.

Si dice, e in verità non si può dire altrimenti: il più forte è il migliore. È come dire quindi: il buono vince il malo, e vincendolo diventa più buono; *concrescit* in sè nella lotta e nella vittoria: la vittoria è aumento di bontà.

Ma dunque,—oltre che il buono, il migliore non è un mero *più* e quindi il malo, il peggiore, un mero *meno*, — che cosa è il buono, il migliore? La meccanica non ce lo dice.

Si sa che nella mente di Darwin il concetto della ele-

---

(1) Cf. BAGEHOT, *Origine delle nazioni.* p. 51, (trad. ted. 1874).

zione naturale è nato dalla considerazione de'resultati della elezione artificiale, della vera e propria elezione.

Ora nella elezione artificiale io separo, isolo un carattere, e lo propago; e propagandolo sempre nella separazione, lo rafferma e miglioro. Qui non vi è bisogno di lotta: io ottengo il resultato colla separazione, che è il contrario della lotta. Ed è indifferente quale sia il carattere, se il migliore, secondo la mia considerazione, o no: la *scelta* la fo io, e questa scelta è espressa ed effettuata nella separazione; la eredità fa il resto.

Nella elezione naturale invece la scelta non è espressa e non si realizza nella separazione; anzi si richiede l'incontro, la lotta. E nella lotta la scelta si fa da sè, combattendo: è la natura, si dice (la natura cieca: che quindi nè vede nè sceglie), che la fa. E, in altri termini, si fa in quanto il migliore vince nella lotta il peggiore, il buono il malo (il forte il debole).

In verità, perchè si richiede la scelta? Per la separazione, nella elezione artificiale. Nella elezione naturale invece non ha luogo la separazione, ma la lotta (e se nella elezione artificiale ci fosse la lotta, non si concluderebbe nulla); dunque non ci è bisogno di scelta. La scelta, se così si vuol chiamare, la separazione, la distinzione (delle due nazioni combattenti: signore e servo) è *posteriore*, non anteriore alla lotta, alla vittoria; è una conseguenza, non un principio.

Adunque le due posizioni, l'artificiale e la naturale, sono: da un lato, fine e separazione; dall'altro, lotta e non fine (cioè caso, ne' limiti della semplice considerazione empirica). Quello che hanno di comune è l'eredità. Ma le vie di produrre ciò che si ha a trasmettere e fissare per eredità, sono due diverse, opposte.

Perchè, dunque, si dice *elezione naturale*, se natura e scelta, natura e separazione non vanno insieme?

La risposta non può essere altra che questa: è la natura del bene, del meglio. Il bene si distingue (si separa,

si sceglie) da sè dal male, lottando col male e superandolo e facendosi più buono.

Tutta la spiegazione dipende, infine, dal concetto del bene.

Dunque, riassumendo, si ha l'una o l'altra di queste due conclusioni: o il più forte vuol dire mero *più*, e il resultato (meramente aritmetico) della lotta è una diminuzione: la meccanica è salva, ma il fatto dello sviluppo non è spiegato.

. O il più forte è il migliore, il più bello, il più attraente, etc.; e allora la meccanica non basta.

Gira, volta e martella, migliore e peggiore, bene e male, vuol dire *fine* nella natura. Donde questa teleologia naturale nel darwinismo?

Se io fossi kantista, direi: il darwinismo è una presunzione, un postulato, che nel fenomeno trascende il fenomeno; giacchè l'elezione naturale non è, nè può essere oggetto immediato dell'esperienza (dell' intuizione); non è un prodotto immediato dell'attività dell' intelletto (delle categorie), ma è una esigenza, un' idea della ragione.

Se non che la finalità kantiana è regolatrice soltanto, non costitutiva de' fenomeni; la darwiniana è invece oggettiva, immanente in essi. Può darsi che il gran merito di Darwin sia appunto questo *nuovo* lato dell' esperienza

2. Ciò che in questo punto particolare dello sviluppo delle nazioni è il concetto del *migliore* o del bene, nella dottrina generale è il concetto del *vantaggio*. Il vantaggio: questo è l'*ubi consistam* della teoria genealogica.

Infatti ammettendo (e non si può non ammetterle, perchè sono un fatto) le variazioni individuali, il problema è questo: come si fissano e quindi diventano varietà, e quindi specie? Nella coltura, le varietà si ottengono artificialmente, colla scelta, mediante la riproduzione; e quindi l'eredità. Ma, in primo luogo, dov'è la scelta ne' tempi primitivi? E in secondo luogo si osserva, che la fissazione è impedita, anzi resa impossibile dall'incrociamento; giacchè il calcolo prova che la probabilità che il carattere di variazione persista

nella prima generazione per incrociamento è$=4^2$, se 4 su 100 è il numero degli individui (2 maschi e 2 femine) nei quali si presenta contemporaneamente la variazione; nella seconda generazione è $= \sqrt{4+0,56}$; nella terza 65 diecimilionesimi circa; nella quarta molto e molto di meno; e così via via.—Il calcolo, si risponde, è esatto; ma non ha tenuto nè ha potuto tener conto di una cosa, che si sottrae a ogni calcolo, cioè del *vantaggio* di una variazione. E infatti ci sono variazioni vantaggiose, e variazioni non vantaggiose; il calcolo non fa questa distinzione, non ha questo discernimento; le considera indifferentemente; e perciò ha ragione in astratto, torto in concreto, nel fatto. Ora le variazioni vantaggiose si fissano; e così la scelta, che manca ne' tempi primitivi, è supplita dal vantaggio.

Questa limitazione del calcolo nella spiegazione dello sviluppo, è degna di nota; giacchè equivale a una confessione aperta della insufficienza della meccanica. Se si toglie il vantaggio, e quindi lo sviluppo, la faccenda è tutta meccanica; se s' introduce, la meccanica non basta più.

La distinzione reale delle variazioni, e quindi il concetto del vantaggio si fonda non sulla semplice relazione delle variazioni tra loro, ma sulla relazione delle variazioni colla esistenza stessa dell' individuo mediante le circostanze. Il variare semplicemente è cosa comune; e nella prima relazione tutte le variazioni hanno lo stesso valore, o in verità non ne hanno alcuno, nè s' intende il significato, il perchè del variare. Il valore nasce dalla seconda relazione.

In generale, l' individuo A (che può essere sempre lo stesso A, o un altro A, il *figlio* del primo) passa da uno stato *m* a uno stato *n*. Giova o non giova, domandiamo noi, questa mutazione? Può darsi che sì e può darsi che no: secondo le circostanze. Se le circostanze sono favorevoli a *m* e contrarie a *n*, non giova il variare; se sono sfavorevoli o meno favorevoli a *m*, e favorevoli o meno sfavorevoli a *n*, giova. E se il variare è una necessità, se non se ne può far di meno, tra le possibili variazioni giova pren-

dere la favorita o la meno contrariata. Ciò che importa (*porro unum!*), è salvarsi; e *secondo le circostanze*, uno si salva o non mutando, o mutando, e mutando così o così. Ora accade che, chi si salva, e chi non si salva; chi si salva perchè non muta o muta a proposito; e chi non si salva, perchè non muta o muta a sproposito. E l'a proposito e l'a sproposito è la relazione colle circostanze. In altri termini il salvarsi è il *fine*, se posso dire così; l'adattarsi è il mezzo.

E — spieghiamoci bene — adattarsi non è, come parrebbe, soggiacere, negare affatto se stesso, annullarsi; al contrario, è salvare almeno la pelle, e salvando la pelle, resistere a chi ti vuol distruggere del tutto, e resistendo ora e resistendo poi, guadagnar tempo e accumular forza e profittando di un momento di sonno o di sbadataggine del tuo nemico, sottomettere invece lui o ucciderlo una volta per sempre a dirittura. Il clima p. e. è cattivo, ammazza. Adattarsi, non vuol dire farsi ammazzare, ma avere o acquistare tale carattere o forza (e quindi mutare talmente) da non farsi ammazzare. Se il clima mutasse, sarebbe meglio; io non m'incomoderei. Ma non mutando lui, muto io, ed è lo stesso; ed io sono in grado di mutare, finchè son vivo: e poi finisce col mutare un po' anche lui, e questo non è lo stesso. Quando, dunque, ho detto: circostanze favorevoli o sfavorevoli, si ha a intendere così, che p. e. la circostanza $c$ (il clima) possa essere favorevole a $n$ e sfavorevole a $m$, se $A$ con $n$ può resistere a $c$ e con $m$ non può resistere. Poter resistere, adattarsi, aver le circostanze favorevoli, è qui lo stesso. E in ciò consiste la relazione delle variazioni coll'esistenza stessa dell'individuo.

Se per continuare ad essere io non ho bisogno di mutare, perchè le circostanze sono favorevoli, io vivo sì, ma ristagno. Il fatto della mutazione (e della continuazione e dello sviluppo dell'esistenza) — il fatto della mutazione vantaggiosa — fa argomentare un disaccordo originario tra l'essere e le circostanze sue.

Le variazioni vantaggiose sono quelle appunto che abilitano gl' individui così variati a lasciare una discendenza, sottraendosi al precoce annientamento al quale soggiacciono gli altri non variati così, o punto. Giacchè è incontrastabile la moltiplicazione esuberante degli organismi, e quindi la necessità che il maggior numero di essi perisca senza lasciare discendenza. E da questo fatto è naturale la conseguenza che si mantengano e conservino quelle forme, le quali meglio corrispondono alle loro condizioni di vita. Ammessa la lotta nella natura, e vincendo nella lotta il più forte (che ha le variazioni più vantaggiose), è chiaro che la riduzione del numero eccessivo d' individui non può farsi per altra via (quella del vantaggio, e quindi della elezione).

Sta bene, si può dire: ma chi ci assicura che ci sia in generale la lotta nella natura? che la riduzione non abbia altra causa a noi ignota? che la causa sia proprio e unicamente la selezione naturale?

Il mio intento in questa nota non è di seguire e riprodurre tutta questa discussione tra i darwinisti e i loro avversari; nè tanto di vedere se la teoria in tutti i suoi punti sia vera, quanto di determinare quale sia il concetto sul quale essa si fonda. Ora questo concetto si può esprimere nella seguente proposizione: senza immaginare delle cause ignote e fantasticare, la teoria della elezione ha che vedere solamente colla spiegazione di que' fenomeni che resultano dell' azione combinata della variabilità, della produzione esuberante e della eredità di variazioni individuali. E questo è appunto il concetto del *vantaggio*.

Con questo concetto viene introdotto un novo elemento nella considerazione della natura, o almeno il suo vero e proprio nella natura organica. E questo è, diciamolo pure, l' elemento teleologico. E dico novo, non perchè prima di Darwin non si sia mai parlato di fine; al contrario. I darwinisti anzi pretendono, che ora davvero, cioè col darwinismo, sia il caso di dire: non più fine di nessuna sorte *(finis finis!)*. Ma la novità è questa: che prima il fine era

qualcosa di astratto ed estrinseco sempre al vivente, e ora è dichiarato e mostrato nella stessa reale esistenza sua, e però intimo ad esso. È naturale che, *mutata facie*, cioè preso l'aspetto meccanico, non tutti i darwinisti lo riconoscono.

L'idea fondamentale della dottrina è, come ho già accennato, la relazione della *forma* dell'organismo colla sua *esistenza*: la forma è *mezzo* dell'esistenza, la esistenza è il *fine*. Questa relazione dice *utilità*; e però si ricerca, sin dove la forma serva alla prosperità dell'individuo organico; sin dove più o meno sia utile ad esso.

La forma, se deve procurare l'esistenza, ha da sodisfare in primo luogo alle condizioni estrinseche: corrispondere agli influssi anorganici, di clima e di suolo, e alle relazioni provenienti dalla coesistenza con altri esseri organici.

La vicenda di queste condizioni della esistenza è infinita; e il mezzo che la natura possiede di trasformare e appropriare i suoi prodotti a questa vicenda, è la legge dell'adattamento.

Ma le forme a cui l'individuo si è adattato, devono propagarsi e conservarsi. Ciò ha luogo mediante la legge dell'eredità. Nell'adattamento e nella eredità consiste tutta l'attività formativa della natura.

E nè anche basta. Quelle forme che dopo una vicenda di condizioni sono diventate improprie e disadatte, devono estinguersi; e ciò la natura fa mediante la legge: chi più si adatta, sopravvive. E questa stessa legge regola l'aumento e la progressione delle forme (1).

Tutta questa dottrina odora, dirò così, di teleologia un miglio lontano. Se la dottrina è vera, la conseguenza è che in un organismo ogni cosa si deve giudicare dal punto di vista della utilità o prosperità dell'individuo. E questo è un giudizio teleologico.

---

(1) A. Stadler, *Kant's Teleologie und ihre erkenntnisstheoret. Bedeutung*, Berlin 1874, pag. 142.

3. Per me questa considerazione è di gran rilievo; e perciò ho scritto questa nota. Più su ho paragonato il contrasto matematico o meccanico, di due numeri, o di due moti, col contrasto di due individui viventi. Noi sogliamo dire in ambedue i casi *valore:* 5 vale più di 4; l'individuo A vale più dell'individuo B. E pure, come ho già detto, il valore aritmetico o meccanico è di tutt'altra natura dal valore dell'individuo vivente, dal valor effettivo, direi quasi *pratico*; e ora si vedrà perchè. Questo non è mai un mero *più* o *meno*, un mero quanto; giacchè dice sempre, esige, presume il fine. E appunto perciò — appunto perchè non si tratta di semplice aumento di stati o forme, ma di accrescimento di esistenza — il più forte vincendo, progredisce; senza il valore in questo senso suo proprio, il progresso non è possibile, e la lotta è il mondo posto a caso, una vera lotteria, dice il De Meis (1); il valore è l'occhio, l'intelligenza della lotta, e la lotta darwiniana è progresso.

Meglio, bene, vantaggio, utilità, valore, sono in fondo fondo qui lo stesso. E questo è la *relazione degli stati dell'ente coll'entità sua.* E ripeto: non basta la considerazione dell'entità pura, nè degli stati per sè, ma si richiede la relazione: questo è il concreto; la entità pura e gli stati per sè, sono l'astratto. Questa, relazione o, per dire così, congiunzione dell'ente con se medesimo mediante gli stati suoi, è la radice del *sentimento* in cui consiste la vita, e il *valore* della vita dell'individuo, e quindi dell'appetito, e poi del volere, giacchè gli stati suoi, se sono totalmente in lui, non dipendono totalmente da lui. In questa relazione si fonda ogni giudizio di valutazione, e ogni considerazione e attività pratica: essa è in germe la relazione di mezzi e fine.

Ciò che distingue la dottrina meramente meccanica da ogni altra, è la considerazione de' semplici stati dell'ente senza l'entità sua, cioè senza la relazione. E in questa omo-

---

(1) Vedi *I Tipi animali* (*da Linneo a Darwin*) in *Giorn. napoletano di filos. e lettere*, 1872, vol. I, p 84 [Ed.].

geneità, — giacchè gli stati, per quanto siano tra loro differenti, son pur sempre tutti modi dell'ente e non già enti, — è la ragione della matematica e della sua applicazione ai fenomeni naturali. La vecchia metafisica era la considerazione dell'entità pura senza gli stati; e la matematica era per essa forma metodica estrinseca. Per me la tendenza del darwinismo è di non essere, già s' intende, la seconda; ma nè anche di essere unicamente la prima. Esso vuol dire sì di certo, ora più che mai efficienza e meccanismo: ma meccanismo ed *efficienza del fine*. O non vuol dir nulla finalmente, o vuol dire considerazione della relazione concreta in cui consiste la vita.

4. Do termine a questa nota con due osservazioni, che mostrano vieppiù la potenza del principio.

Herbart è il vero autore della meccanica delle rappresentazioni, nella quale fa consistere tutta la vita dell'anima. Il suo errore è di averle considerate più come stati, più o meno omogenei o eterogenei, ma pur sempre puri stati, che come *atti* propri dell'anima. Egli mette in seconda linea o oblia del tutto quella attività conservatrice, in cui le ripone nella prima definizione; le rappresentazioni, una volta prodotte o date, fanno e disfanno da sè senza l'anima; questa non c' entra più per nulla, se non come il teatro immoto e inconsapevole delle loro geste. La coscienza è più un gioco di queste forze indipendenti, che l' entità stessa dell'anima; e nella lotta degli stati, rotta la radice che li unisce e avviva nella individualità sua, l'anima cresce per una combinazione estrinseca, non per interna e propria energia; questa combinazione può essere la materia dell'Io, ma non mai l'Io, nè lo sviluppo dell'Io. L'Io herbartiano è un dramma che si rappresenta nell'anima, ma non lo rappresenta l' anima: è il dramma di non si sa chi, non il suo. — Il difetto qui è quello del meccanismo in generale notato or ora: l'insufficienza del contrasto aritmetico nella determinazione della vita si applica anche alla sua dottrina; la quale è esatta come matematica, ma vuota, e quindi

senza verità, come vita psichica.— Lotze ha inteso più profondamente la relazione degli stati coll'entità dell'anima; e colla dottrina della entità, come stimolo a se medesima nel meccanismo degli stati, ha superato il meccanismo.

Il principio può far intendere anche un altro punto importante nella psicologia. A (molecola, nervo, ente, anima) *ripete* il suo stato o i suoi stati; e così i suoi stati si *fissano* in esso. E noi diciamo: facilità, abito di fare delle funzioni. Ora la fissazione, la facilità, l'abito è un guadagno, un vantaggio, un aumento di forza: A, ripetendo i suoi stati medesimi, *concrescit* in sè. Perchè questo? La ripetizione è semplice condizione dell'aumento, non è l'aumento; l'aumento è *intensione*, intimità di A; e non è a dire nè anche qui: $1+1=2$, e perciò $2 > 1$; $2+1=3$, e perciò $3 > 2$; etc. E perchè la ripetizione qui è concrescere, e non già decrescere; moltiplicazione, non divisione? Non si potrebbe dire: A ripetendo sempre il suo stato, si spende, si consuma? Il concetto della cosa qui dipende dal concetto di *stato*, (e separando lo stato dalla entità di A, cioè di quello di cui è stato, non se ne intenderà mai nulla); e, supponendo che lo stato abbia una causa estrinseca ad A, dal concetto di quello che diventa (di come rimane) lo stato, quando la causa non agisce più; cioè dalla conservazione dello stato e insieme dalla conservazione sua propria dell'ente nello stato.

5. È stato detto con molta solennità e anche con molto fracasso, che la metafisica è finita. A me pare invece che ora cominci, o sia ricominciata da un pezzo. La metafisica comincia o ricomincia, quando ci è l'esigenza di farla; e noi, poveri spiriti finiti, non siamo padroni di non far sorgere il sole: tutto quello che possiamo fare è di chiudere ben gli occhi alla sua luce, e contentarci di dire, che noi non la vediamo. Ora la esigenza ci è, è urgente; ed è nata dallo stesso meccanismo, che non sa e non può spiegare i fenomeni, se si limita a considerare gli stati dell'ente, senza riferirli all'entità sua. Questa relazione è la fonte della

nuova metafisica. E dico metafisica, perchè la relazione non è, come gli stati, oggetto dell'esperienza.

Ho detto che la metafisica — questa della relazione — è ricominciata da un pezzo. Può darsi che in un altro scritto io provi questa asserzione; giacchè per me tale è appunto il vero problema della Logica di Hegel, cioè intender non l'ente per sè senza gli stati suoi, nè gli stati senza l'ente, ma come l'ente mediante i suoi stati si fa quello che è. Tale è il ritmo de' momenti dell'essere, dell'essenza e del concetto. E se ciò che dico è vero, può darsi che lungi dall'essere cosa vecchia oramai, la metafisica hegeliana sia come una profezia, cioè l'organismo e la correzione anticipata della scienza della moderna esperienza (1).

(1) Vedi l'opera postuma: *Esperienza e metafisica* [Ed.].

# IDEALISMO O REALISMO?

(Nota sulla teoria della conoscenza.

Kant, Herbart, Hegel)

(1874) [1].

(1) Nota letta all'Accademia di scienze mor. e polit. di Napoli nella tornata del 6 settembre 1874, e pubblicata la prima volta nel *Rendiconto* di questa Accademia, an. XIII, 1874, pp. 87-98. [Ed.].

Il problema, come è enunciato da Kant, nella sua generalità è questo: determinare le condizioni *a priori* della possibilità dell' esperienza.

Prima di entrare in materia è necessaria una breve avvertenza sui tre concetti dell' *a priori*, dell' *esperienza* e del *dato*.

*a*) Le condizioni dell' esperienza non possono essere che *a priori*, appunto perchè non sono l'esperienza (il condizionato, il fatto), ma la *possibilità* (dynamis) di essa.

*b*) L'esperienza è il *fatto*. E si dice tale, in quanto *cognizione*; e quindi è considerata *a parte subiecti*. E in quanto *cosa* conosciuta; e quindi è considerata *a parte obiecti*, *a parte rei*; e vale a dire ciò che nella cognizione — nella cosa in quanto *conosciuta* — dipende dall' oggetto e quindi — in quanto l'oggetto è indipendente dalla cognizione stessa — dalla *res*.

*c*) Si chiama *dato*, e si ammette che sia, ciò che non dipende punto dal soggetto. Ma sebbene quello che si chiama e ammette per *dato* (p. e. la materia della percezione) non si provi che dipenda dal soggetto, o le prove tentate non sian riuscite, ciò non vuol dire che dipenda dall'oggetto (*res*) e non dal soggetto. Se da una parte si avesse a chiamar

*dato* solo quello che dipende dall'oggetto, e dall'altra parte quello che si chiama *dato* si provasse che dipende anco e in tutto del soggetto, non ci sarebbe nulla di dato.

1. Kant, come è noto, distingue materia e forma. La materia è il *dato*. Dipende dalla cosa *(res)*. Non è la cosa, ma è come la cosa nel soggetto; lo stato del soggetto, ma prodotto dalla cosa, e che non sarebbe senza la cosa. Quindi recettività: qualità soggettive, e nondimeno *date* (p. e. colori, sapori, suoni, etc.).

La forma non dipende nè è prodotta dalla cosa; e nulla è in essa che corrisponda alla cosa. Quindi soggettività pura, spontaneità. Il *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* — in cui da chi non intende il valore della critica kantiana si è voluto vedere come un germe di questa — si riferisce alla materia, non alla forma della cognizione: alla soggettività empirica e limitata dagli stati psichici o delle qualità sensitive, non alla soggettività pura dell'intuizione o del concetto. Si può ammettere che a quella corrisponda nella cosa qualcosa che la produca; a questa non corrisponde nulla: nasce da sè. Questa originalità è la forma kantiana.

In generale, per la soluzione del problema, sono possibili due sorte di condizioni, cioè quelle consistenti nella *cosa*, e quelle consistenti nel *soggetto*. È come un duplice *a priori*: il soggetto, e la cosa (l'anima, e ciò che è oltre—*praeter*—l'anima); e l'*a posteriori* è il fatto, l'esperienza. Kant rinunzia a indagare le prime condizioni; perchè se la cosa cade nella intuizione (e solo così può essere conosciuta) non è *cosa*; e se non cade, non può essere conosciuta.—E come sono conosciute le condizioni consistenti nel soggetto, cioè la forma? Non cadono nè anche nell'intuizione; non sono oggetti dell'esperienza: giacchè se fossero oggetti, non sarebbero condizioni della possibilità di essa. La forma è conosciuta non come *fatto*, ma come funzione (*fare*) propria del soggetto.

E se la impossibilità di conoscere la materia (di deter-

minare le condizioni della conoscenza della materia) dipendesse dal presupposto che queste condizioni non consistono nel soggetto? E furono fatti de' tentativi di dichiararle consistenti nel soggetto. Quindi la cosa = 0.

2. Per Herbart è *dato* quello che nel soggetto non dipende dal soggetto, ma da ciò che è oltre (*praeter*) il soggetto (la *res*). E appunto perchè la cosa è oltre, non è niente di dato; è in sè. Il dato è un che di soggettivo, che dipende dalla cosa; niente è dato se non nella conoscenza, nel soggetto.

Nella cosa (*res*) sono da considerare:

*a.* la *res ut sic,* il reale, l'ente;

*b.* l'attualità (*wirkliche Geschehen*);

*c.* il risultato immediato di questa (a rigore — almeno così pare a me — il risultato come *reale* non è il *dato*; perchè questo è del soggetto, e quello no).

È *dato* non solo la materia, ma anche la forma; quindi le condizioni *a priori* della possibilità della esperienza si ricercano nella *res* (*a parte obiecti*). Si esclude, e non si sa con qual dritto, la possibilità che non dico la materia, ma la forma stessa consista nel soggetto.

Hegel dice: Kant *presuppone* la soggettività della conoscenza, cioè che la forma consista—soltanto—nel soggetto. E pure Kant s'ingegna di provar ciò: e questa prova è tutta la Critica. Con più ragione si potrebbe dire: Herbart presuppone l'*oggettività* della conoscenza, cioè che la forma consista—soltanto—nell'oggetto, nella *res*. E la prova? La ragione più soda è la *particolarità* della forma (p. e. *questo* spazio, *questa* figura). Ma l' *universale?* Non risulta da' particolari. E la quistione della particolarità può, forse, far parte di quella della materia.

Ricercando le condizioni nella *res,* Herbart entra *immediatamente* in metafisica. E quale metafisica? L' antekantiana: salta dal fatto; escogita — escludendo il soggetto — l'ente, gli enti, i reali, i rapporti; si colloca oltre (*praeter*)

il soggetto, oltre la cognizione, quasi oltre il pensiero, o pure non fa che *escogitare*, e non può fare altrimenti.

Bisogna però notare—quando dico *salta* e *oltre* e simili— che Herbart escludendo il *soggetto*, collocandosi nella *res*, porta seco, come una duplice esigenza, il mal di origine, due dirò così criteri o condizioni *sine quibus non*, extra o antemetafisiche: e queste condizioni non consistono punto nella *res*. E sono:

*a*. Il dato stesso (quindi il *molto*; e quindi in metafisica i molti enti). Per se non è necessario che l'ente sia molti enti.

*b*. E la logica formale: l' unità, l'accordo del pensiero con sè stesso.

Herbart, nemico dell'apriori (*a parte subiecti*), apriorizzza a *parte obiecti*, per conto della *res*; giacchè *ente*, *enti*, *rapporti*, sono apriorità belle e buone. E apriorizza male, cioè come si soleva prima di Kant, *intellettualizzando*. Intellettualizzare è realizzare i concetti immediamente: *quod in intellectu est, in re est*: dommatismo cartesiano e spinoziano.

Nella considerazione della *res*, *praeter cognitionem sive conscientiam*, il soggetto che la contempla ci è, come se non ci fosse. È una *parvenza* (Schein), un *non ente*; però una parvenza *necessaria*, e non è il nulla. — È *realismo* questo?

Ma quando dico *dato*, il soggetto ci entra necessariamente, e non più come parvenza; giacchè il dato è *nel* soggetto, non *oltre* di esso. Ora il dato, in quanto dedotto metafisicamente, come resultato dell'attualità (wirkliche Geschehen), è tuttavia *oltre*. Chi mi assicura che questo sia quello stesso che è nel soggetto? P. e. l' *uno e molto* della metafisica sia *la cosa e le proprietà* della percezione? O davvero il soggetto—percependo—non fa che ricevere *sic et simpliciter* il resultato dell'attualità?

Questo punto merita una considerazione particolare.

Sia A sostanza colle affezioni Ab, Ac, Ad. E così B (1), C, D, secondo questo schema:

| Sostanze | | affezioni |
|---|---|---|
| A | —— | Ab, Ac, Ad |
| B | —— | Ba, Bc, Bd |
| C | —— | Ca, Cb, Cd |
| D | —— | Da, Db, Dc. |

Perchè A sappia B come sostanza colle affezioni Ba, Bc, Bd, che cosa si richiede? Si richiede non solo che sia in relazione con B, ma in certo modo, direi quasi indirettamente con tutto quello (C, D; e perchè non lo stesso A?) con cui B è in relazione; cioè sia in relazione con B in quanto B è in relazione cogli altri reali. Ma la relazione con B è espressa come Ab. Ed è chiaro che questa sola, *ut sic*, non basta. Nè basta che A dica semplicemente: Ab, Ac, Ad. Bisogna che Ab, in quanto Ab, dica A (ba+bc+bd), cioè che, per così dire, in A sia non solo B (quindi Ab), ma anche lo stato complesso di B [quindi A (ba+bc+bd)]; cioè che A sia in relazione non solo con B, ma colla relazione di B verso A, C, D. — Ora è *pensabile* questa seconda relazione?

Posti A, B, C, D, ha luogo la relazione Ab, Ac, Ad, e le altre Ba, Bc, Bd, etc. Ma l'essere A in relazione con B o C o D vuol dire che esso abbia che vedere con le relazioni di B, C, D? La relazione ha luogo tra gli enti *ut sic*, ovvero anche tra un ente e le *relazioni* degli altri enti? Sarebbe quest'ultima una relazione di relazione. Consiste in ciò il sapere, la rappresentazione: lo *stato*, che è rappresentazione?

Nell'ente, il cui stato non è rappresentazione, la seconda relazione non ha luogo. Se ha luogo di necessità, ogni ente

---

(1) La prima stampa dice A; ma è chiaro che va corretto [Ed.].

*rappresenta.* Ma se ha luogo di necessità, la seconda relazione deve resultare necessariamente dalla prima. Resulta ?

A, B, C, D e le loro relazioni sono il mondo puramente *intelligibile* : la prima relazione, le attualità degli enti (wirkliche Geschehen). La secenda relazione è = parvenza, fenomeno? Di certo, la possibilità della parvenza dipende dalla possibilità della seconda relazione: la prima è = *causalità* reale, e poi *sostanzialità* reale.

Se dunque io (A) sono tra gli enti che sono in relazioue, e ha luogo la seconda relazione (cioè io sono *anima*), avviene allora la parvènza. Ora se io non *sento* prima , non *penso* (e se penso, quello che penso *è* in sè come io lo penso: mondo intelligibile); senza *parvenza*, cioè se io non sono tra enti, io non penso gli enti. Ma io penso gli enti e le loro relazioni o *senza* di me (anima) o *con* me (anima), sebbene nell'uno e nell'altro caso io *sia* sempre *con* essi (quindi la parvenza sempre come base della possibilità del pensare). Ora, da che deriva la possibilità di astrarre dalla parvenza, e quindi di pensare? Io penso gli enti come sono in sè tra di loro o *senza* di me (ente) o *con* me; e se li penso con me e quindi penso la mia relazione con essi e la loro relazione con me, *penso* la pervenza (la parvenza è il resultato dell'*attualità*). Pensare là parvenza è liberarsi dalla parvenza. Ora, la possibilità di questa liberazione? E da capo, io penso gli enti o senza di me (ente) o con me ; e se li penso con me e quindi penso la parvenza, sono fuori o sopra la parvenza. Da che questa possibilità di mettermi fuori degli enti, o di mettermici insieme, ma senza la parvenza?

Pensare gli enti e le loro relazioni (senza o con me) è come una parvenza (apparire) superiore: quello che io penso (il pensato) *è per me*, e come è per me, è in sè: essere per me e essere in sè è lo stesso. Su questa identità (di apparire ed essere, di essere per me ed essere in sè) si fonda la nuova parvenza, il pensare. Senza *parvenza* , non ci è pensare. Ora, come questa nuova parvenza?

La nuova parvenza *resulta* sotto un aspetto dalla prima,

la quale sotto un altro aspetto resulta da quella; ma da quella non in quanto parvenza, ma in quanto l' *apparito* senza l'apparire, il pensato senza il pensare, l' *in sè* (identico al *per me*) senza il per me. L'uno e l' altro *resultato* sono attualità (*wirkliche Geschehen*): la stessa parvenza è tale, in quanto che (sebbene parvenza) non è un nulla, anzi; tanto è vero che noi diciamo: tanto di parvenza, tanto di essere; è attualità come resultato di attualità.

In sè la cosa procederebbe dunque così: 1. gli *appariti* (enti) senza parere (l'*in sè* identico al *per me*, ma senza il *per me*); 2. la prima parvenza; 3. la seconda pervenza (il pensare).

Quando si va a vedere, il concetto centrale qui è la *parvenza*. Ora, come la parvenza? Questo è il punto. Se non s'intende la parvenza, non s'intende niente. Come *resultato* la parvenza presuppone sè stessa come *principio*. E quindi: come la prima parvenza? come la seconda? — E questo è lo stesso che dire: come dal sentire è possibile il pensare? E similmente: come dal *meccanismo* delle rappresentazioni — dal meccanismo psicologico — la *forma logica*?

Ritornando ora al punto che ha dato occasione a tutta questa considerazione, a me pare che le tre cose dette prima, cioè la *duplice esigenza*, la *parvenza* e il *resultato* supposto identico al dato (le quali tutte forse si riducono a una sola, alla parvenza), non dichiarate nel realismo e quasi intatte, mostrino che il problema della conoscenza non è in esso risoluto: è anch'egli intatto. Herbart vuole assegnare le condizioni della possibilità dell'esperienza, mettendosi non solo *sopra* o *sotto*, come si ha a dire, dell'esperienza e della conoscenza, ma *oltre* il soggetto e la conoscenza: l' *ordine* della conoscenza non è che l'ordine *reale*, *oltre* di essa, impresso nel conoscente. — In Herbart la vera *attualità* dell' anima — l'ordine proprio di essa — l' ordine de' suoi stati interni, è il puro meccanismo delle rappresentazioni: l' ordine, tanto logico quanto metafisico (cioè degli enti *oltre* l'anima) è estraneo ad essa, inaccessibile a questo mecca-

nismo, checchè si dica. E il bello è che il meccanismo psichico è la metafisica dell'anima; come l'ordine metafisico degli enti è esso stesso meccanismo. Ma il guaio è che tutti e due gli ordini metafisici—come ontologico e come psicologico—non spiegano la metafisica, la possibilità del *pensiero* metafisico, e in generale la conoscenza.

3. Hegel osserva che *immediatamente* non si può fare nè l'una nè l'altra cosa: nè ricercare le condizioni *a parte subiecti*, nè *a parte obiecti*. Non si può, senza presupporre qualcosa di metafisico; senza trascendere a un tratto l'esperienza (il fatto). L'obiezione herbartiana della *particolarità* nella forma, è giusta; ma non meno seria è la ragione kantiana della *universalità e necessità*: quella dice realismo, questa idealismo. (P. e. *questo* spazio, *questo* giudizio, etc. dice realismo; *lo spazio*, *il giudizio*, etc. dice idealismo). Così senza un supposto metafisico—senza una psicologia—è impossibile la soluzione del problema della esperienza, inteso come la ricerca delle condizioni *a priori*, sia nel soggetto, sia nell'oggetto.

Immedie io non ho il diritto di porre come *reale* (come una *dualità reale*) la distinzione di soggetto e oggetto, di soggetto e *res*; e nè anco come *non reale*. Io non posso dire: « queste condizioni sono nella *res* », giacchè la *res* potrebbe non esser nulla di reale, di in sè. E io non posso dire: « queste condizioni sono nel soggetto », perchè altro è il soggetto inclusa la *res*, e altro è il soggetto esclusa la *res*; e la *res* io non posso, immediate, escluderla, nè includerla. Io non posso fare immediate un passo, senza un problema — metafisico — sulla distinzione: sul valore di essa. Io posso soltanto ammettere di certo la distinzione come ideale, cioè *nel* soggetto; e perciò con questa ammissione—legittima—prevale l'idealismo; e se non si ammette che, come *ideale*, l'idealismo esclude il realismo, diventa issofatto soggettivismo puro. Ebbene per Kant, ora (pare a me) non solo è ammessa la idealità della distinzione (è ammessa sempre: questo è il suo onore), ma è esclusa la *realtà* di essa

(tutto è fenomeno; la cosa in sè è=0); ora la realtà è inclusa, ma appunto perchè la distinzione è *ideale* e *nella* conoscenza, la *res* è inconoscibile, giacchè il conoscere consiste appunto nella idealità della distinzione; ora non si sa ancora se sia soltanto ideale o sia anco reale.

Se si pone ben mente, immediate io non posso dire (dato il fatto della conoscenza e non altro che questo) non solo se la distinzione — che di certo è *ideale*, giacchè cade in me, nel soggetto, è atto *suo* — sia *reale*, ma nè anco cosa si deve intendere per *res*: *reale*, *realitas*. Il *diverso da me* (Rosmini) è meramente l'*ente ideale*: è la stessa distinzione ideale in cui consiste il sapere. *Il fuori*, come si dice, *di me* ha un duplice significato, secondo che per *spazio* s'intenda una forma puramente soggettiva, o un non so che di non puramente soggettivo, ovvero meramente — se ciò è possibile — oggettivo; se per spazio s'intende una forma meramente soggettiva, la *realtà* è la stessa idealità. Non rimane dunque se non quello che è *præter* me, o, come si dice, indipendente affatto da me (soggetto) o meglio, che *non ha* punto punto e di nessuna sorta *relazione* con me; che è, come anco si dice, *in sè*. Ma qui due difficoltà. Questo che è *præter*, indipendente, senza relazione verso di *me*, appunto così, in quanto tale, ha relazione verso di me; dice me, dicendo non me. E posto che possa essere meramente irrelativo, come possono in esso essere le condizioni della conoscenza (chè è atto del soggetto)? E come si può *sapere* e dire non solo *cosa esso sia*, ma almeno che *sia*? Ripeto, che qui non si tratta di vedere se qualcosa di *realmente* distinto da me ci sia; ma solo quale sia e se sia possibile il concetto di *reale* così. Ora tutto ciò — la *realtà* della distinzione e il *concetto* della realtà — sono ricerchè non facili e metafisiche: immediatamente, non si può decidere niente.

Il non sapere — non poter sapere — immediatamente, cosa si deve intendere per *res*, *realitas*, e perciò se la *distinzione* propria della conoscenza sia *reale*, vuol dire: non sapere, non solo se la verità *ci sia*, ma nè meno *cosa sia*;

non avere nè anco un criterio, una norma (nessun criterio, nessuna norma), con cui misurare la conoscenza, e giudicare se sia vera, reale, come si suol dire. La conoscenza corrisponde alla verità, alla realtà? Ma *cos'è* la verità, la realtà?

Kant non ammette il criterio nell'oggetto, ma nel soggetto; e lo ricerca nel soggetto: ricerca le condizioni della possibilità della conoscenza nel soggetto. Bene: non si può fare altrimenti. Ma bisogna spiegarsi.

Ricercare le condizioni della conoscenza nel soggetto semplicemente, è trattare il soggetto come *psiche* (direi quasi come *res-soggetto*); nello stesso modo che ricercarle nell'oggetto semplicemente, è trattare l'oggetto come *res* (*res* in sè). E perciò è presupporre ne' due casi soluzioni metafisiche, come ho già detto. Bisogna, invece, studiare quello che abbiamo dinanzi immediate, come *fatto*, e non trascendere immediate il fatto. E quello che abbiamo è la distinzione ideale. Questa bisogna studiare; in questa ricercare. E giacchè questa dice: oggetto (cioè il *distinto* semplicemente) e soggetto (il distinto in quanto distinguente), ricercare nell'oggetto così e nel soggetto così *come sono nella distinzione*, e ricercare nella distinzione stessa, senza dare all'oggetto e al soggetto e alla distinzione un altro o maggior valore di quel che hanno in quanto distinzione: non dire, immediate, *reale* la distinzione che è ideale.

E così il problema della cognizione non è più quello, nella natura sua e nel suo processo. Non è ricercare le condizioni dell' esperienza che non siano esperienza (l' apriori): non è la quistione dell'apriori e dell'aposteriori. È studiare la forma del sapere come *forma*, come quella distinzione ideale che essa è. Non si domanda: come è possibile questa distinzione, questa forma? Questa è quistione metafisica. La forma ci è; e si studia come ci si presenta: ecco tutto. E nè meno si domanda: che *valore* ella ha? (intendendo per *valore* il resultato di un giudizio fatto con un *criterio* estraneo alla *distinzione* stessa e presupposto come che sia. Il

criterio, se se ne ha a parlare ora, non può essere che nella forma stessa, o la forma stessa: tutt' altro che non sia in essa o essa, è un presupposto. E presupporre il criterio è presupporre una soluzione metafisica). Di certo la *forma* è *a priori*, in quanto costitutiva del sapere. Ma, ripeto, non si tratta ora di ciò, dell' apriori. Si tratta della forma come è data. Ora questo studio della forma (delle forme *successive* della distinzione) nell'oggetto e nel soggetto e in se stessa — sola via, ripeto, immune da presupposti metafisici — è la ricerca propria e appropriata del criterio, e il resultato non può essere che l' *assoluto criterio.* E sapere l' assoluto criterio è — dice e pretende Hegel — sapere metafisico: il principio del sapere metafisico.

È vero, è provato da Hegel, che: « sapere l'assoluto criterio è sapere metafisico »?

Ho detto che il problema non è più quello, nella natura sua e nel suo processo. Recò un esempio: *la cosa e le proprietà.*

*a*) Kant (idealismo). La possibilità del concetto di *cosa e proprietà* consiste nella sintesi *a priori*: intuizione pura e concetto puro, dato il vario sensibile (qualità sensitive, spazio e tempo, e sostanza).

Nella quistione, come è posta, prevale il lato psicologico: origine e formazione del concetto. E appunto perchè questa qui è una psicologia tutta propria di Kant (forme *a priori*, intuitive e intellettive: e attribuzione di un valore — valore soggettivo — a queste forme), la soluzione ha un carattere metafisico: l' oggetto è fenomeno.

*b*) Herbart (realismo). Se non solo la materia, ma anche la forma (uno e molti) è *data* (forma, che non solo non è originaria nel *soggetto*, ma contradittoria agli occhi del pensiero — logico —; e soggetto e pensiero sono di medesima natura), e se il *dato* dipende dalla *res*, la quistione è principalmente e tutta metafisica: la possibilità del concetto consiste nella *relazione* (*a priori a parte rei*: sintesi) de' reali.

La contradizione (uno e molti) (sintesi *a priori*, in generale: *a parte subiecti, a parte rei*), è trasferita da Kant nel soggetto, da Herbart nella *res*, ne' reali.—Come questa sintesi è natura del soggetto? Come è possibile una relazione tra' reali? Nessuna risposta in Kant alla prima quistione. Difficoltà nell' herbartismo di rispondere alla seconda.

c) Hegel. L'*uno e molti* che è la cosa e le proprietà, è una *forma*, una delle forme, del sapere (un fatto: che, però, nella considerazione *nasce* da un altro, dalla *contradizione propria* di un altro). Non s'indaga la possibilità di questa forma, nè nella *psiche* nè nella *res*; ma la possibilità resulta soltanto dalla considerazione e ne' limiti della considerazione della forma precedente, cioè di quello che sa in *quanto sa* immediatamente e puntualmente (soggetto), di ciò che è saputo in *quanto saputo* anche così (oggetto) e del sapere stesso come *certezza sensitiva* o *indicativa*. Si considera in questo concetto la contradizione; e da essa resulta come soluzione una nova forma, più perfetta: una unità distintiva maggiore: la coscienza percettiva. — La possibilità (genesi nella coscienza pensante) di una forma è nella imperfezione della precedente; e l'ultima che è la più perfetta di tutte e oltre la quale non ce n'è altra maggiore — appunto l' assoluto sapere —, si mostra come il *motivo* o scopo e perciò la vera possibilità di tutte, e perciò come l' assoluto criterio. — E questo è il *pensiero*, come potenzialità del *conoscere* (natura, spirito), il conoscere in sè (logo). Il criterio non è nè il soggetto (psiche), nè l'oggetto (res). In questo senso l' hegelismo è Logismo: non idealismo (opposto al realismo) nè realismo (opposto all'idealismo). Il Logismo però come *sistema* è (assoluto) spiritualismo.

# OSSERVAZIONI

## SULLA INTERPETRAZIONE DI UN LUOGO DI PLATONE

## (REP. X, 611 A.)

## (1881) (1)

(1) Dal vol. XVI (an. 1881) degli *Atti* della Accad. di scienze mor. e polit. di Napoli.

## NOTA DELL' EDITORE

Il passo della *Repubblica* di Platone, a cui la discussione si riferisce, è il seguente: *τοῦτο μὲν τοίνυν οὕτως ἐχέτω· εἰ δ'ἔχει, ἐννοεῖς, ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί. οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττους γένοιντο μηδημιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους· εἰ γὰρ ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἶσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνοιτο καὶ πάντα ἂν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα*; e lo scritto del Bonghi, cui lo Spaventa muove qui le sue osservazioni è una nota accademica: *Una prova dell' immortalità dell' Anima nella Rep. di Platone*, pubblicata nel vol. XVI, 1881 degli *Atti* dell' Accademia delle scienze morali e politiche di Napoli. Da essa, per l' intelligenza delle osservazioni dello Spaventa, giova riportare questo luogo: " Si possono, dunque, pensare tre interpetrazioni delle quali due sono state pensate davvero; e l' altra è possibile, poichè non so che sinora sia venuta in mente ad altri (*ed è quella difesa dal Bonghi*).

" L' una, la più ovvia, ch' è quella tuttora dello Zeller, che le anime sono sempre in egual numero, nè diminuiscono nè crescono.

" L' altra, quel del Teichmüller, che l' anima è identica con sè nè può moltiplicarsi.

" La terza, che le anime, pure molteplici, sono sempre una sostanza ciascuna quantitativamente uguale con se stessa e non può aumentare nè scemare " (p. 4-5). Rispetto alla prima il B. osservava che è " assurdo il sostenere, che le anime siano state, siano ora e siano per essere sempre tante. E d' altra parte, vi è in Platone più d' un accenno d' una dottrina contraria. La seconda non riesce, evidentemente, a spiegare perchè alla tesi, che sono sempre le medesime, si fa seguire una dimostrazione la quale non parla se non di quantità discontinua e di continua: e come, invece si deva as-

24

numero, che vi si ragiona di qualità, a cui non v' ha nessuna parola che propriamente si riferisca, e non già di quantità, a cui si riferiscono tutte: *ἐλάττους, πλείους, πλέον* „ (p. 6).

Dopo lo Spaventa, ripresa la questione, trattandone più largamente A. Vera, in una memoria: *Platone e l' immortalità dell' anima* (nel vol. stesso degli *Atti*), che puoi vedere discussa nell'appendice dell' opera del prof. A. Chiappelli, *Della interpetrazione panteistica di Platone*, Firenze, 1881, p. 273 e sgg.

La difficoltà sta nell'interpretare le parole: ἐλάττους, πλείους e πλέον, e nell'accordare le diverse interpretazioni.

Teichmüller non le interpreta in senso quantitativo; e le dichiara figurative, mitiche, etc.

Se s' intendono in senso quantitativo — come pare che si deva fare — si ha due casi: o s' intende quantità discontinua, o continua.

Bonghi fa la seguente osservazione, che è come la norma filologica dell' interpretaziene:

1.° Interpretazione *naturale*:

in italiano: *meno* e *più* (ἐλάττους e πλειόνς) = diminuire e crescere di numero (diminuzione e aumento di quantità discontinua); *più* (πλέον) diventare più grosso, più intenso (aumento di quantità continua).

In greco questa interpretazione è anche più *ovvia*.

2.° Interpretazione un *po' sforzata*:

In italiano: *più* (πλέον) = aumento di quantità discontinua (duplicazione, triplicazione etc.):

e anche nel greco.

Ma in italiano è assai più *difficile* interpretare il *meno* e il *più* (ἐλάττους e πλείους) come diminuzione e aumento di quantità continua (di sostanza e d'intensità). In greco poi questa interpretazione pare poco men che impossibile, almeno grammaticalmente.

Posta ora questa osservazione, e considerato che le due interpretazioni *naturali ovvie* (in greco e in italiano) non si accordano fra di loro, perchè quella del *meno* e del *più* (ἐλάττους e πλείους) dice discontinuità e quella del *più* (πλέον) continuità; e che nè anche si accordano tra loro quella *sforzata* (in italiano e in greco) del *più* (πλέον) e quella (assai più *difficile* in italiano e poco men che *impossibile* in greco) del meno e del più, perchè quella dice *discontinuità*, e questa *continuità*: per uscir dall'imbarazzo, si fa una transazione nell' uno o nell' altro di questi due modi:

o si mette insieme la *naturale* del *meno* e del *più* e la *sforzata* del *più*; e si ha la interpretazione comune (numero determinato di anime):

o si mette insieme la *naturale* del *più* e la *difficile* in italiano e poco men che *impossibile* in greco del *meno* e del *più*; e si ha la interpretazione di Bonghi (quantità costante in ciascuna anima).

Bonghi rigetta la interpretazione di Teichmüller:

l'anima identica a sè e punto moltiplice: quindi non quistione di quantità continua o discontinua.

La rigetta, principalmente perchè nel testo non vi ha alcuna parola che si riferisca propriamente a qualità, e invece tutte si riferiscono a *quantità*: ἐλάττους, πλείους, πλέον. (In verità ve ne ha una che si riferisce o si può riferire a qualità, ed è αἱ αὐταί: se non che si può dire che la decisione se si riferisca a qualità o quantità, dipende appunto dalla interpretazione delle seguenti ἐλάττους etc.).

Bonghi non accetta la interpretazione comune, non per una ragione filologica o grammaticale, ma perchè « urta, in una dottrina che pare assurda, cioè che le anime siano state, siano ora e sian per essere sempre *tante*; e in Platone vi è più di un accenno a una dottrina contraria ».

Nè la ragione filologica grammaticale lo induce a dare la preferenza alla nuda interpretazione: ma solo il difetto già notato nella comune e in quella di Teichmüller (l'as-

surdità della dottrina e l' accenno alla contraria, e il non riferirsi nessuna delle parole dette del testo a qualità).

Pure la comune ha un fondamento. Egli stesso dice: l'*appoggio principale* di essa è posto nella interpretazione *naturale* e *ovvia* del *più* e del *meno* (πλείους e ἐλάττους) e insieme nella interpretazione *sforzata* del *più* (πλέον).

E l'appoggio principale della sua è posto nella interpretazione *naturale* del *più* (πλέον); e — non se ne può far senza — nelle difficile assai e poco meno che *impossibile* del *meno* e del *più* (ἐλάττους, πλείους).

Ora a me pare che un' interpretazione che consta di due parti — una naturale e l' altra sforzata un po' — abbia un appoggio più saldo che un' altra, la quale consta di due parti — una naturale e l' altra poco men che impossibile.

Nè si dica che l'appoggio della interpretazione di Bonghi sia soltanto il significato di continuità dato al πλέον e non insieme questo stesso dato al *più* e al *meno* (ελάττους e πλείους); il significato di queste parole resterebbe *discontinuo*; e così si prenderebbero due colombi a una fava; cioè si otterrebbe la costanza della sostanza dell' anima e della moltitudine determinata, fissa, delle anime. Non si può dire così. Certo nulla osta in tesi astratta che l' anima sia quantità continua costante e insieme siano molte anime individuali. Ma nel caso concreto Bonghi non accetta la dottrina che le anime siano di numero costante; e perciò ricorre alla terza, cioè sua interpretazione. E questa, in quanto esclude la comune, non è possibile altrimenti che coll' unire alla interpretazione naturale del πλέον quella poco men che impossibile del *meno* e del *più*.

Alcuni critici non accettano la interpretazione di Teichmüller non solo per la ragione detta da Bonghi (questa ragione si potrebbe rivolgere contro Bonghi stesso; come egli dice: nel testo non vi ha alcuna parola che si riferisce a *qualità,* così si potrebbe dire: nel testo vi ha parole che non si possono riferire a *quantità continua*), ma

per una ragione più ampia e che contiene la sua. — L'intero ragionamento platonico è questo (Lib. X, cap. 9-11).

Parte prima: Una cosa non può perire che per proprio male; e non per altrui, se non in quanto questo eccita quello;

ora l'anima non perisce nè per male altrui nè per proprio;

l'anima dunque è immortale.

Parte seconda, come conseguenza immediata della prima: le anime sono immortali;

ora qualsia delle cose immortali non può nè nascere da una mortale, nè divenire mortale, cioè perire;

le anime dunque non possono nè aumentare nè diminuire di numero.

Teichmüller spezza il nesso tra queste due parti (e il nesso nel testo è indicato anche materialmente dalla frase: « ora se questo sta » — cioè se l'anima è immortale, come è provato nella parte prima — « tu intendi, che etc. »): e pone la seconda parte innanzi alla prima come una prova che sta da sè. E fa ragionare Platone così:

Ciò che non può nè crescere nè diminuire è immortale;

le anime non possono divenire nè più nè meno di numero;

Sono dunque immortali.

A Teichmüller poco importa la questione, se qui si deve intendere (nella minore) quantità continua o discontinua. *Nè più nè meno* sono per lui *metafora* e significano soltanto *medesimezza* dell'Idea.

Essendo questa medesimezza l'unico fondamento della immortalità, è chiaro che l'immortalità non appartiene alle anime in quanto singole.

Teichmüller dunque rovescia il ragionamento platonico.

Si può anche osservare, come fa Siebeck (1), che la maggiore: « ciò che non può nè crescere nè diminuire è immortale », è una proposizione che non si trova in Platone.

---

(1) *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik*, tom. 68, p. 269.

Il rimprovero di capovolgere l'argomentazione platonica è fatto a Teichmüller da Siebeck stesso (1). E invero negli *Studii* etc. (2) (pag. 127-8) Teichmüller procede così. Ma egli stesso nota che vi ha un circolo nel sillogismo; perchè la immortalità è già presupposta nella minore, come fondamento del numero costante delle anime; come a dire: le anime sono le stesse sempre di numero, perchè sono immortali. Nella *Platonische Frage* (3) (p. 11 seg.) poi fa questa dichiarazione che non so quanto si accordi con ciò che ha detto negli *Studii*: « Se il numero delle anime fosse sempre lo stesso, ne deriverebbe senz'altro la immortalità. Ma Platone non ragiona in questo modo; giacchè come si potrebbe stabilire la premessa dalla costanza numerica delle anime? Platone fa il ragionamento inverso: cioè deduce dal concetto dell' anima, la quale appartiene al genere delle cose immortali, il numero costante delle anime ».

Non è qui il luogo di fare una critica completa degli argomenti di Teichmüller (4).

Nella interpretazione comune quale è la conseguenza di tutta l'argomentazione platonica? Questa, che, essendo l'anima immortale, il numero delle anime è costante.

E nella interpretazione di Bonghi? Questa, che, essendo immortale, l'anima è un quanto *continuo* costante.

Ora la prima interpretazione ha una grande importanza per la interpretazione del sistema platonico; perchè, si dice, se il numero delle anime è costante, non vi ha dubbio che Platone attribuisce la immortalità alle anime singole.

Si può dire lo stesso della conseguenza di Bonghi?

Se non si può, la interpretazione, anche giusta, non ha

---

(1) È ripetuto da Bertram nello stesso periodico Tom. 72, p. 202-3.

(2) *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, Weidmann, 1874 [Ed.].

(3) *Die platonische Frage, eine Streitschrift gegen Zeller*, Gotha, Perthes, 1876 [Ed.].

(4) Vedi CHIAPPELLI, op. cit, cap. IV, § 5, pp. 250 e sgg. [Ed.].

nessuna importanza pel sistema, rispetto alla quistione dell' immortalità delle anime singole.

Quando si dice: *numero costante,* si presuppone che sian molte. Quando si dice: *quanto continuo costante,* si presuppone di necessità lo stesso?

# SUNTI

DI

# MEMORIE ACCADEMICHE

(1882)

# LA SINTESI A PRIORI E IL NESSO CAUSALE (1)

Hume nega il principio causale, perchè nè sintetico nè analitico. Kant dice: è *sintetico a priori* (sintetico e ana litico insieme (1).

Comte riduce la causalità alla *precedenza costante*. Mill la concepisce come precedenza non solo costante, ma incondizionale, cioè necessaria. Quegli sopprime il problema; questi lo rinnova. Capisco Kant dopo Hume, non capisco

(1) Questo *sunto* fu letto dall' autore all' Accademia delle scienze morali e politiche di Napoli, nella tornata del 2 aprile 1882, e stampato nel *Rendiconto* (dei mesi gennaio-aprile) anno XXI, 1882, pp. 14-6. Lo pubblicò anche il *Giornale napoletano della domenica*, an. I, n. 18 (30 aprile 1882) facendolo precedere dal seguente cappello: " Non ha guari un' assai importante Memoria è stata letta dal professore Spaventa all' Acc. *ecc.* Noi siamo lieti di darne in questo giornale le linee principali, che bastano, se meditate, a sgombrare il problema conoscitivo da certe vane scappatoie, cui i positivisti han ricorso, credendo risolver meglio il problema, ma in realtà non toccandolo nè punto nè poco. Il titolo della Memoria è *La sintesi a priori ed il nesso causale*. Ed eccone il sunto, che, per la speciale importanza de'concetti esposti abbiamo chiesto ed ottenuto dalla cortesia dello stesso autore ". La memoria intera, — mi sembra evidente, — è il cap. II dell' *Esperienza e metafisica*, che appunto nell' 82 l' autore veniva scrivendo; e quivi puoi vedere svolti gli argomenti accennati brevemente in questo sunto [Ed.].

Comte dopo Kant. L'empirismo di Mill è essenzialmente diverso da quello di Comte. Alcuni han dichiarato retrograda l'opera di Kant rispetto a Hume: « ritorna a' supposti del vecchio dommatismo, al mito delle attività innate, originarie, e guasta la nozione di fatto e di fenomeno con un ingrediente, non dato da alcuna esperienza, ma fittizio e arbitrario. » Questo mito, ingrediente, ecc. è la *sintesi a priori.*

Si prova con parecchie ragioni che questa sintesi è la legge stessa dell'intelligenza, e che senza di essa non è possibile l'esperienza, non è possiblle il fenomeno. E si spiega l'errore di Hume. È naturale che nè la sintesi empirica nè l'analisi logica producano e costituiscano il nesso causale e in generale questa *legge*; perchè al contrario questa legge — e questa sola — produce e costituisce la sintesi empirica e l'analisi logica. E Hume si contradice, perchè ricerca egli stesso la *causa* della *nozione* di *causa* nell'*abito.* Kant mise le cose a posto: il principio al posto di principio, la conseguenza al posto di conseguenza.

Non potendo più negare questa *legge*, ammessa ora anche da alcuni naturalisti e materialisti (la causalità come funzione originaria del cervello), si ricorre a un'altra specie di argomenti. Si dice: la legge è originaria nell'uomo, ma questo elemento originario, così detto *a priori*, è il risultato di una evoluzione in tutta l'animalità anteriore, e perciò è un *a posteriori.* Così si tira in campo la biologia; e si confondono le quistioni.

E le quistioni sono due. La prima è: la conoscenza non suppone nulla nel soggetto conoscente? Nessuna natura, struttura, costituzione, organizzazione? La stessa *tabula rasa* è *tavola*, non il *raso* in generale. L'apriorità della funzione (della sintesi kantiana) non è altro che l'*immanenza* sua in ogni atto conoscitivo, l'indipendenza della sua qualità, della *forma* che essa è, così dagli stimoli esteriori come dalla coscienza empirica. Si può discutere questa dottrina, difendere o contrastare: ma la biologia non ci ha che ve-

dere. Altro è la biologia; altro è la dottrina della conoscenza. Di questo passo, faremo anche la logica biologicamente.

La seconda quistione è: come è nato questo elemento originario? questa *natura?* giacchè (applicando la sentenza di Vico) *natura* è *nascimento*. Non si avvedono che la posizione stessa della quistione implica l'ammissione dell'innato o originario: innato o originario rispetto alla coscienza empirica, all'esperienza; la quale lo presuppone. E pure prima, si tentava di provare colla *psicologia*, che questo risulta da quella.

Dimostrata vana la prova *psicologica*, si è posto mano alla *biologica*. Ora, comunque si risolva la quistione biologica, l'originario kantiano non ha che temere.

Ma la stessa soluzione biologica non è senza errori o almeno senza presupposti che non si possono provare. In generale essa consiste nell'applicare la spiegazione di Hume (l'abito) non più all'uomo, o agli animali superiori, ma agli animali inferiori, da cui per eredità ed evoluzione l'abito si è trasmesso e fissato — è diventato *natura*, elemento innato, originario — nell'uomo e negli animali superiori. E così l'uomo non può rappresentare, conoscere e pensare altrimenti che secondo la legge causale. Dunque Kant — il critico della conoscenza — ha ragione. Se avesse ragione Hume, la biologia sarebbe inutile qui: perchè il caso dell'uomo sarebbe lo stesso di quello de' primi animali.

Intanto la quistione biologica diventa di nuovo psicologica: si fa la psicologia degli animali, anche degli inferiori. Son note le difficoltà, le incertezze, i pericoli, le conclusioni fallaci, che s'incontrano su questa via. È nota l'impossibilità di derivare i nessi logici dal meccanismo psicologico, quale che sia; e la possibilità di derivare le funzioni degli animali così dette analoghe a quelle dell'uomo, dal meccanismo psicologico.

*Noblesse oblige*: la biologia obliga. Come si domanda la nascita biologica della *legge* umana, così si può domandare

la nascita della base animale; e di domanda in domanda, si retrocede sino all' indeterminato, alla pura materia. E poi?

Su questa via non si pon mente alla natura della conoscenza. Se il mondo dell' esperienza (de' fenomeni) — e la biologia è esperienza — è il mondo della rappresentazione, è evidente che della rappresentazione e perciò della conoscenza non si può biologicamente o, come si dice in generale, *naturalmente*, ricercare l' origine e la nascita. Ricercarla è assegnare un fenomeno o una serie di fenomeni da cui essa derivi. Ora fenomeno è rappresentazione. La rappresentazione, che deve esser derivata, è dunque già presupposta. Derivarla invece da ciò che non è rappresentazione, è derivarla da ciò che non è fenomeno, dalla cosa in sè, dal trascendente. Ora può la biologia fondarsi sul trascendente, sulla cosa in sè?

Il problema kantiano non è dunque nè psicologico nè biologico: è critico; è la *possibilità* della conoscenza. Ma, se questa possibilità non è nè psicologica nè biologica, che è? Bisogna dunque ammettere questa *natura* così senz'altro? presupporla? E infatti la sintesi kantiana è oscura, incomprensibile, presupposta: è così, perchè è così; non è analisi, nè sintesi propriamente detta. Che è dunque? Hegel compie Kant (fa alla sua sintesi cieca l'operazione della cateratta). La possibilità è logica: solo nel pensiero e mediante il pensiero si può ricercare la origine e la nascita della conoscenza, Ma questa logica non è soltanto l' *Analitica*. In Hegel la prima forma — la prima elementare possibilità della sintesi — è la identità e differenza di *essere* e *non-essere*: il *divenire*. Senza questa identità e differenza non è possibile la causalità: in generale non è possibile l' evoluzione; di cui tanto si parla oggidì; e non sempre s' intende ciò che si dice.

# UN LUOGO DI GALILEI

È il sunto di una memoria letta dallo Spaventa all'Acc. di scienze mor. e politiche di Napoli, nella tornata del 3 luglio 1882; pubblicato nel *Rendiconto* (dei mesi luglio e agosto 1882) an. XXI, pp. 5-8.

Il luogo di Galileo è tolto dalla *Giornata prima* de' *Dialoghi sui massimi sistemi*, sul fine; e giova riferirlo coi relativi commenti che vi fa il Nostro nel cap. XII dell'*Esperienza e metafisica* (pp. 218-9) dove è parte della memoria di cui si pubblica qui il sunto: " Per rispondere all' obiezione (1), convien ricorrere a una distinzione filosofica, dicendo che l' *intendere* si può pigliare in due modi, cioè *intensive*, o vero *extensive*; e che *extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l'intendere umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perchè mille rispetto alla infinità è come un zero: ma, pigliando l' intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè *perfettamente* alcuna proposizione " (si noti questa definizione: *intensione = perfezione*), " dico, che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così ASSOLUTA *certezza*, quanto se si abbia la stessa natura: e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica; delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perchè le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano, credo, che la *cognizione* AGGUAGLI *la di-*

(1) L' obiezione di Simplicio era stata questa: " Voi tra i maggiori encomi, anzi pur per il massimo di tutti, attribuite all' uomo fatto dalla natura questo dell' intendere, e poco fa dicevi con Socrate che 'l suo intendere non era nulla; adunque bisognerà dire che nè anco la natura abbia inteso il modo di fare un intelletto che intenda. " [Ed.].

*vina nella certezza obiettiva,* poichè *arriva a comprendere la* NECESSITÀ, sopra *la quale non par che possa essere* SICUREZZA MAGGIORE. — Questo mi pare un parlar molto resoluto ed ardito „, osserva Simplicio, che dovea essere un Monsignore (1), e, oggi, potrebbe essere un positivista qualsiasi. Per placarne gli scrupoli il buon Galilei ripiglia: " Queste sono proposizioni comuni, e lontane da ogni ombra di temerità o di ardire, e che punto non detraggono di maestà alla divina sapienza, siccome niente diminuisce la sua onnipotenza il dire che Iddio non può fare che il fatto non sia fatto; ma dubito, signor Simplicio, che voi pigliate ombra, per essere state ricevute da voi le mie parole con qualche equivocazione: però, per meglio dichiararmi, dico che quanto alla *verità,* di che ci dànno cognizione le *dimostrazioni* matematiche, ella è la stessa che conosce la *sapienza* divina; ma vi concederò bene, che il *modo* col quale Iddio conosce le infinite proposizioni delle quali noi conosciamo alcune poche, è *sommamente più eccellente* del nostro; il quale *procede con discorsi e con passaggi* in conclusione in conclusione; dove il suo è di un *semplice intuito*; e dove noi pure per guadagnar la *scienza*, d'alcune passioni del cerchio, che ne ha infinite, cominciando da una delle più semplici e quella *pigliando per sua definizione,* passiamo con discorso ad un' altra e da questa la terza e poi alla quarta, etc., l'intelletto divino colla semplice apprensione della sua essenza comprende *senza temporaneo discorso tutta la infinità* di quelle passioni „. [Ed.].

Meritano certamente lode quei positivisti italiani, i quali spacciano la *nuova* dottrina non per una merce del tutto forestiera, venuta di Parigi o di Londra o di Berlino, senza dazio di confine, anzi per un prodotto proprio del nostro paese, e ancora, poco curanti della novità, più *antico* che non si creda. La nazionalità, la vita tradizionale d'una dottrina, se non costituisce l'intrinseco suo pregio, l'accresce. Per loro, il primo filosofo positivista o almeno uno de' maggiori, è stato il nostro Galilei, il cui metodo *sperimentale,* se nella meccanica, nella foronomia e nella astronomia, fece

(1) Tra i capi d'accusa della condanna di Galileo fu anche questo: " che non dichiara bene qualche eguaglianza nel comprendere le cose geometriche tra l'intelletto umano e il Divino „. V. BERTI, *La crit. moderna e il processo contro Galilei,* in *N. Antologia,* 15 gennaio 1877, p. 18. [Ed.].

effetti grandi, nella filosofia lasciò poche tracce, e anche queste vennero presto o tardi cancellate dalla irrompente metafisica degli intelletti nostrani e stranieri. Per colmo di sciagura sopravvenne l'idealismo tedesco! Kant, meno male; giacchè in fin di conto per lui la verità e quindi la filosofia consiste nell'*esperienza*. Ma i suoi immediati successori—que' gran sognatori che furono Fichte, Schelling ed Hegel, lo stesso Schopenhauer, lo stesso Herbart con tutto il suo realismo, misero a soqquadro e devastarono il mondo della verità e della realtà, e lo ripopolarono di astrattezze, di miti di chimere, o per lo meno il fecero tornare indietro di più che duemila anni. Non parliamo di Rosmini, di Gioberti e delio stesso Galluppi, che cominciò gloriosamente dalla *oggettività* della sensazione e finì miseramente nella metafisica, ammettendo l'esistenza dell'assoluto. Fortunatamente l'ingegno italiano stimolato e punzecchiato da' Comte, da' Mill, e anche dagli Spencer, ritrovò alla fine se stesso, e si ricordò di Galilei. — Più o meno questa è la predica che udiamo ogni giorno ne' libri; nelle riviste, nelle gazzette de' nostri positivisti, e non di rado anche nelle circolari governative e ne' discorsi parlamentari.

La predica è bella, eloquente e fa effetto su' fedeli; ma altro è predicare a' fedeli, altro è provare: e in filosofia, si sa, bisogna provare. Ora il fatto, quanto a Galilei, non è come l'asseriscono i positivisti.

Galilei non era un filosofo nel senso proprio della parola, o come dicon oggi, sistematico. Sistematico s' intende non solo chi compone tutte o alcune parti della filosofia, ma chi dà ad esse una forma organica; e Galilei non ha scritto di proposito niuna di tali parti: non una logica, non una psicologia etc. Pure, era più che un *puro* fisico o astronomo, perchè avea un certo *concetto* suo proprio del tutto (del *gran libro della natura*), nel quale intendeva gli oggetti della sua speciale considerazione in una forma o significato diverso da quello de' puri specialisti. E vedere le parti nel tutto, è *filosofare*. Questa concezione generale

si può raccogliere da alcune proposizioni, sentenze, aforismi, o come si voglian dire, sparsi secondo l' opportunità nelle sue opere; tanto che, se si ponesse il problema: « dato che Galilei avesse fatto un sistema di filosofia, quale sarebbe stato lo spirito, il carattere, la fisonomia di questo sistema? si dovrebbe dire idealismo, razionalismo, realismo, positivismo o come che sia altro e di che sorte? », la risposta si potrebbe ricavare da quelle proposizioni. Ora da' principii di Galilei risulta tutt'altro che il positivismo puro e semplice: il positivismo dei nostri predicatori della *Keine metaphysik*!

L'intento dell'A. non è tanto di mostrare in una imagine completa ciò che fu Galilei o poteva essere come filosofo, di ricostruire o costruire la sua filosofia, quanto di provare— e solo in parte—ciò che egli non fu nè poteva essere, cioè positivista o empirista. A tal fine espone e discute nella 1ª parte della sua memoria la dottrina contenuta nel luogo sopracitato che determina la differenza dell'intendere umano dal divino (l'ideale del sapere) e apre la via a risolvere il problema: se la conoscenza sia e in che senso relativa o assoluta; e nella 2ª parte riconnette questa dottrina con quelle espresse in altri luoghi: sul concetto della filosofia; sull'intendimento *a priori* come condizione del sapere, sul valore (limitato) dell'esperienza, sulla *necessità* (logica) del nesso causale, etc. e conchiude che, se si vuol dare alla filosofia di Galilei un nome che esprima la posizione che in essa compete all' esperienza, non si deve dire, come si fa da' positivisti: *filosofia sperimentale, ragione sperimentale,* nè—meno male—*filosofia scientifica*; ma in generale *esperienza razionale* e *ragionata* (dando a quest'ultimo vocabolo un significato meno astratto e formale che non gli si attribuisce comunemente), *scienza* o *scienze filosofiche*, cioè in fin di conto e *tout court, filosofia.* Nella prima denominazione la *ragione* non ha un'autorità propria, ma è subordinata affatto all'esperienza (a ciò che l'empirista chiama così), e la filosofia non ha un metodo suo proprio, ma è

costretto a servirsi di uno de' metodi delle scienze particolari. Questa subordinazione è espressa nell'attributo *positivo*, *sperimentale*, *scientifico*: ed è la negazione della filosofia come concezione *del* tutto e *nel* tutto.

Galilei stesso distingueva l'astronomo *puro* dall'astronomo *filosofo*, l'astronomia pura, come scienza speciale dalla astronomia filosofica. Astronomo filosofo per lui era Copernico. E così in generale si può distinguere lo scienziato puro dallo scienziato filosofo. Non è già la filosofia che deve diventare positiva, sperimentale, scientifica, giacchè essa per essere, anzi cominciare ad essere, già presuppone i dati positivi, l'esperienza, le scienze; sono i dati, l'esperienza, le scienze, che devono diventare filosofia. E diventare, non vuol dire cessare affatto di essere ciò che sono, annullarsi; ma essere intesi nella loro unità assoluta, che è l'unità del sapere.

# UN FATTO LOGICO

E

# UN PROBLEMA METAFISICO

(1882) [1]

(1) Nota letta all'Accad. di scienze mor. e polit. di Napoli nella tornata del 4 settembre 1882 e pubblicata nel *Rendiconto* di quel mese an. XXI, pp. 8-18. [Ed.].

Lo studio di un fatto, che ha luogo nella logica formale (potrei dire in generale del fatto suo), mi ha suggerito alcune considerazioni che io non credo prive d'importanza, se non pel modo come son fatte, di certo per la loro materia, e perchè fanno capo a un problema che è uno dei principali, se non il principale, della filosofia.

In questa Nota io esporrò e illustrerò il fatto; e accennerò soltanto il problema.

Il fatto è questo: data una posizione del pensiero, ne deriva sempre un'altra. Si potrebbe anche dire: tale è l'attività del pensiero, che da una posizione *produce* sempre un'altra: non ci è caso, che il pensiero non produca nulla.

Ecco i particolari del fatto:

Il pensiero *pone* o *toglie* (posizione o negazione). *Ogni* S *è* P, *alcuni* S *sono* P; *nessun* S *è* P, *alcuni* S *non sono* P (cioè: S a P, S i P, S e P, S o P). *Porre* o *togliere* è *giudicare*; e in generale sempre *Porre*: porre S *nella* sfera P, porre S *fuori* della sfera P (porlo nella sfera indeterminata *non* — P).

Oltre questa posizione (posizione e negazione), che io dico prima o immediata, ve ne ha un'altra, che posso dire seconda o mediata, perchè suppone sempre la prima. È una *nuova* posizione in generale, un nuovo giudizio: nuova, non solo perchè suppone la prima; ma anche o principalmente

perchè manifesta un altro aspetto o indirizzo del pensiero. Se la prima è porre S nella sfera P o *non* — P, cioè giudicare semplicemente, la seconda è porre il giudizio fatto nella sfera de' giudizi veri o falsi; è come un giudizio del giudizio.

Se la formola della prima posizione è

S è P, S è non — P = M,

la formola della seconda può essere questa:

M è V (Vero), M è non — V (Falso).

I. Considero la prima posizione; e indico con A, E, I, O le 4 posizioni in cui essa si divide, cioè

1. A = S a P
2. E = S e P
3. I = S i P
4. O = S o P.

1. Dalla posizione A risulta: S e non—P (per *equipollenza*)
P i S (*conversione* per accidens)
non — P e S (per *contrapposizione*)

2. Dalla posizione E risulta: S a non — P (*equipollenza*)
P e S (*conversione* semplice)
non — P i S (*contrapposizione* accid.)

3. Dalla posizione I risulta: S o non—P (*equipollenza*)
P i S (*conversione* semplice)
» » (per *contrapposizione* non risulta nulla)

4. Dalla posizione O risulta: S i non — P (*equipollenza*)
» » (per *conversione* non si conclude)
non — P i S (*contrapposizione*)

Adunque dalla *posizione semplice*, quale che sia (A, E, I, O), risulta sempre un'altra; sia per equipollenza, sia per conversione, sia per contrapposizione. E veramente:

da A e da E per tutte e tre queste vie;
da I per equipollenza e conversione sole,
da O per equipollenza e contrapposizione sole.

Cioè: Ogni posizione (A, E, I, O) ha la sua equipollente.
Tre posizioni (A, E, I) hanno la loro convertente.
Tre posizioni (A, E, O) hanno la loro contrapponente.

II. Posizione (posizione e negazione) seconda:

M (S è P, S è non — P) = V, = non — V (= F).

1. $\alpha$) A (S a P) = vero
$\beta$) = falso
2. $\alpha$) E (S e P) = vero
$\beta$) = falso
3. $\alpha$) I (S i P) = vero
$\beta$) = falso
4. $\alpha$) O (S o P) = vero
$\beta$) = falso.

1. Dalla posizione $\alpha$) A (S a P = vero) risulta:

S i P = vero (per *subalternazione*)
S o P = falso (per *oppos. contradittoria*)
S e P = falso (per *oppos. contraria*)

e dalla posizione $\beta$) A (S a P = falso) risulta:

» » (non si conchiude per *subalternazione*)
S o P = vero (per *oppos. contradittoria*)
» » (non si conchiude per *contrarietà*)

2. Dalla posizione $\alpha$) E (S e P = vero) risulta:

S o P = vero (per *subalternazione*)
S i P = falso (per *oppos. contradittoria*)
S a P = falso (per *oppos. contraria*)

e dalla posizione $\beta$) E (S e P = falso) risulta:

» » (non si conchiude per *subalternazione*)
S i P = vero (per *oppos. contradittoria*)
» » (non si conchiude per *contrarietà*)

3. Dalla posizione $\alpha$) I (S i P = vero) risulta:

» » (non si conchiude per *subalternazione*)
S e P = falso (per *oppos. contradittoria*)
» » (non si conchiude per *oppos. succontraria*)

e dalla posizione $\beta$) I (S i P = falso) risulta:

S a P = falso (per *subalternazione*)
S e P = vero (per *oppos. contradittoria*)
S o P = vero (per *oppos. succontraria*)

4. Dalla posizione $\alpha$) O (S o P = vero) risulta:

» » (non si conchiude per *subalternazione*)
S a P = falso (per *oppos. contradittoria*)
» » (non si conchiude per *oppos. succontraria*)

e dalla posizione $\beta$) O (S o P = falso) risulta:

S e P = falso (per *subalternazione*)
S a P = vero (per *oppos. contradittoria*)
S i P = vero (per *oppos. succontraria*).

Adunque anche da questa *seconda posizione* in generale, quale che sia, risulta sempre un'altra: sia per *subalternazione*, sia per *opposizione*; non ci è caso che non risulti nulla. E veramente:

dalle posizioni $\alpha$) A, $\alpha$) E, $\beta$) I, $\beta$) O (S a P = vero, S e P = vero, S i P = falso, S o P = falso) per tutte e due queste vie (dalle due prime per subalternazione e opposizione contradittoria e contraria; dalle

due altre per subalternazione e per opposizione contraditttoria e succontraria).

dalle posizioni β) A, β) E, α) I, α) O (S a P, S e P = falso; S i P, S o P = vero) per opposizione sola e soltanto contraditttoria.

Cioè: dalla verità di una posizione deriva la verità di un'altra (per subalternazione) e la falsità di un'altra (di due altre per contradizione e contrarietà), se la posizione è *universale*; e solo la falsità di un' altra (per contradizione), se la posizione è particolare.

E dalla falsità di una posizione deriva solo la verità di un'altra (per contradizione), se la posizione è universale; e la falsità di un'altra (per subalt.) e insieme la verità di un' altra (di due altre per contrad. e succontrarietà), se la posizione e particolare.

Non sempre dunque da una posizione positiva deriva una posizione positiva e un' altra negativa, e da una posizione negativa una positiva e una negativa. Pure — e ciò importa qui, sebbene va notato il *limite* della derivazione — la derivazione (un risultato, una conclusione) non manca mai.

—

Pare, che a questa legge (data una posizione, se ne deriva sempre un'altra), ricavata dall'esame delle illazioni immediate, faccia eccezione un altro *fatto*, anzi il fatto capitale, della logica, cioè il sillogismo propriamente detto. Ma qui è il caso di dire: l' eccezione conferma la regola.

Infatti, nel sillogismo la posizione data (la premessa) non è semplice, ma consta di due posizioni (di due premesse). Ora si sa che non in tutti i casi possibili (*modi*) che nascono dal combinare insieme il *posto* (*figura*) del termine medio e la *quantità* e la *qualità* delle premesse, si conclude, cioè si deriva un' altra posizione: i modi possibili (matematicamente) di ciascuna figura sono 16, che per tutte le figure fanno 64, e intanto soli 4 per la prima, 4 per la

seconda, 6 per la terza e 5 per la quarta sono validi, cioè dànno una conclusione, e fanno 19 in tutto; gli altri 45 non menano a niente. Sieno 3 o 4 le figure, non fa nulla al mio assunto. Tanto meglio, se son 3; giacchè son meno i modi invalidi. — Ho preso l'esempio del sillogismo categorico, come il più semplice e fondamentale. Se volessi esaminare anche l'ipotetico e il disgiuntivo, dovrei trascrivere qui gran parte della logica. Del resto è noto, che anche in queste due altre specie di sillogismo la validità de' modi, matematicamente possibili, ha un limite. — Dunque, si conclude: vi ha de' casi — e sono i più — in cui il pensiero fa cecca, e si mostra sconclusionato; e perciò la legge della perpetuità del processo da una posizione a un' altra, sarà vera per le conclusioni immediate, non per le mediate.

In verità, qui lo sconclusionato è il matematico; il quale rappresentando il pensiero e i suoi atteggiamenti e posizioni e movimenti — e in generale le cose e gli avvenimenti naturali e spirituali, anco le persone vive e gli atti loro — con a, b, c..., nella ingenuità del calcolo dimentica il concreto rappresentato e non intende altro che l'astratto rappresentante. Di questi matematici, calcolatori di uomini (matematici politici p. e.) io ne conosco qualcuno: il calcolo, ripeto, è esatto, ma l'uomo è scappato via o il calcolo stesso l'ha ammazzato; e il matematico non ci dà altro che il peso, il volume, la massa di un cadavere.

La vera risposta, che mostra anche come l'eccezione conferma la regola, è questa:

La posizione, da cui deve derivare l'altra, consta di due posizioni. Ora è chiaro che la derivazione come atto del pensiero non è possibile, se non è pensabile e pensata la posizione; e la posizione non è pensabile e quindi pensata, se le due posizioni di cui consta non fanno uno: distinto e differente in se stesso e nondimeno uno e medesimo pensiero. Questa semplicità e medesimezza, non ostante la differenza, questa energia che vince e concilia e perciò fa fruttare la differenza, è la maggiore attività del pensiero; e si di-

stingue — risolvendo la differenza — da quella semplicità indistinta, in cui consiste una posizione sola, un giudizio solo. La logica esprime questo concetto, dicendo: se il termine medio non media tra le premesse (cioè di due posizioni non ne fa una), non è possibile alcuna conclusione. Reco due esempi: l'uno, nel quale si conclude; l'altro, nel quale non si conclude, cioè il caso delle due premesse universali affermative (*aa*) nella 1ª figura, e il caso delle premesse universali negative (*ee*):

M a P M e P
S a M , S e M
S a P = =

Nel primo caso l'*unità* del pensiero, non ostante la differenza, ci è; è evidente. Si suol dire: Se P contiene sotto di sè M, e M contiene sottodi sè S, P deve contenere S. L'unità diventa intuitiva nella rappresentazione geometrica. Nel secondo caso l'unità manca; e questa mancanza diventa intuitiva nella stessa rappresentazione. Se P non contiene M e M non contiene S, le due posizioni rimangono sempre due posizioni differenti e non ne fanno una; e perciò non è possibile alcuna conclusione.

Se non che, quando si dice: non è possibile alcuna conclusione, bisogna intender bene la cosa, cioè il come e il perchè di questa impossibilità. E questo come e perchè torna tutto a vantaggio e onore dell'attività produttiva del pensiero. Si può credere, che l'unità del pensiero e quindi la conclusione, manca, perchè la differenza è troppo determinata e accentuata. È vero il contrario: l'unità manca, perchè la differenza è un po' debole, fiacca, indeterminata; determinate la differenza, e una conclusione non mancherà. Direi quasi che la forza della differenza fa la forza della unità. Se questo linguaggio non è chiaro, ecco il fatto.

Noi diciamo che da *ee* (e del pari da tutte le premesse di modi invalidi in tutte le figure) non si conchiude, per-

chè, secondo i casi diversi concreti (e le diversità di questi casi determina la differenza indeterminata) sono possibili molte e opposte conclusioni: cioè

S e P
S i P
S a P;

manca una conclusione *certa*, universalmente valida, legittima (logica, formale); è come dire: non si conclude, perchè vi ha abbondanza, una piccola babilonia di conclusioni. *Tot capita, tot sententiae*; come alla camera italiana, qualche anno fa, conchiudeva l'individuo, il gruppo, ciascuno per sè, non conchiudeva il partito, la maggioranza, la comunità; e vuol dire: non si conclude. È il caso anche di un padre che ha molti figliuoli, tutti *naturali*, niuno nato da legittimo matrimonio.

Distinguendo la produttività naturale e la legittima e parlando intanto di onore del pensiero, non è mia intenzione d'introdurre la vaga venere nella logica. Ci vorrebbe anche questa: emancipare, oltre la donna, anche la logica. So bene che la produttività del pensiero sta e cade col matrimonio legittimo delle premesse. E ciò mi basta per provare la universalità della legge enunciata, a meno che non si voglia pretendere che il pensiero produca anche quando non è pensiero. Ho fatto però quella giunta, per notare che la impossibilità di produrre ne' modi invalidi, in quanto equivale alla possibilità di una varia e discorde produzione, non solo non invalida, ma conferma indirettamente la legge stessa.

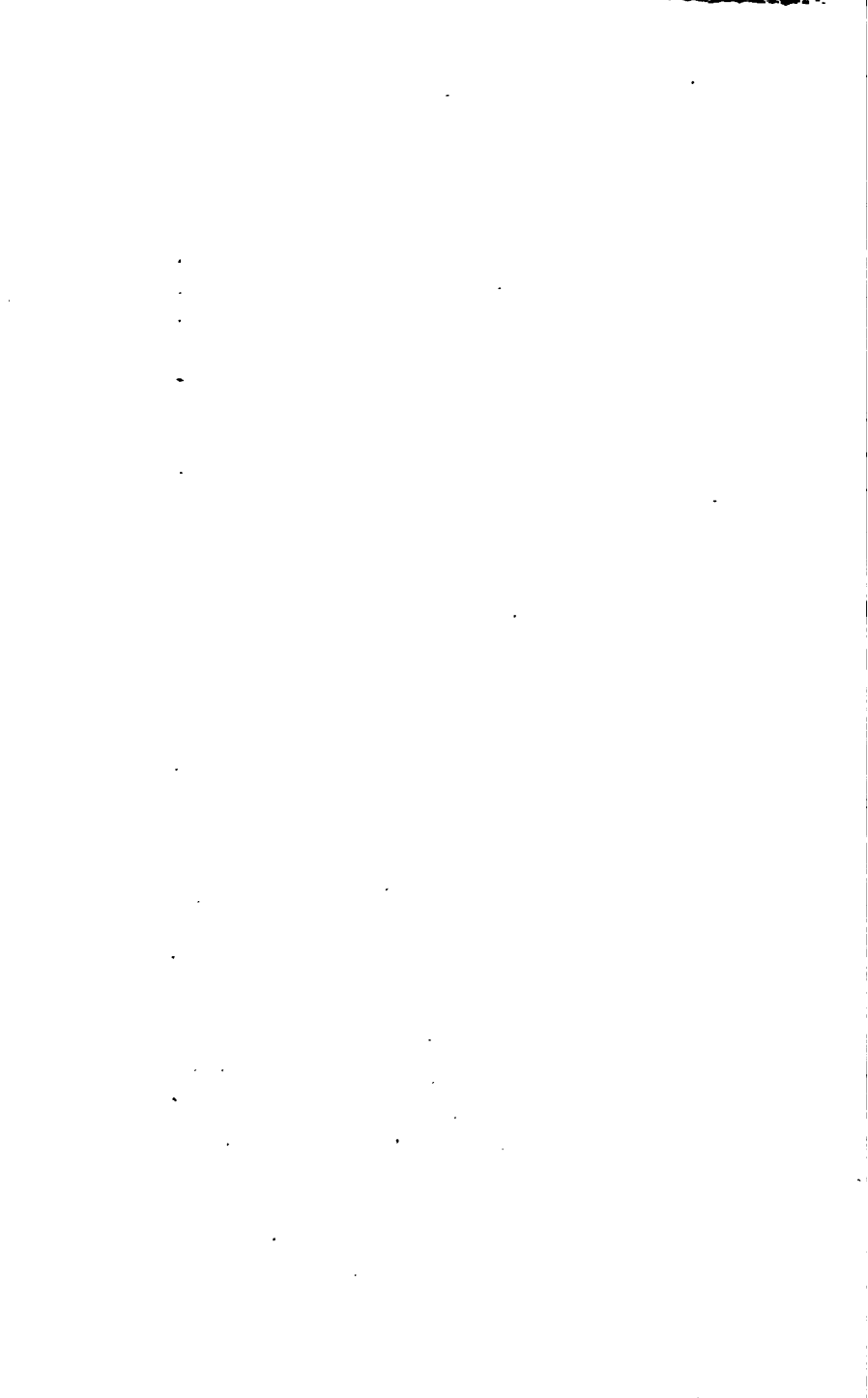
—

Riconosciuto il fatto, che il pensiero *genera* sempre (non è mai sterile), si può scemare o negare affatto l'importanza del fatto stesso, dicendo: questa generazione è soltanto apparente; non è vera produzione, cioè posizione di qualche

cosa di nuovo, che prima non era; è semplice esplicazione di ciò che era implicato nella prima posizione; non è una nuova posizione, ecc. ecc. E in somma, un *idem per idem*, *analisi* e schiarimento, non *aumento* del pensiero. E ciò è tanto vero, si soggiunge, che il principio regolatore di tutto questo processo è il noto A = A, ovvero A *non è* non — A, cioè la pura e semplice *identità*. Come la scienza della natura ha abbandonato il principio della pura preformazione, così quella del pensiero deve rinunziare o almeno correggere e compiere il principio della semplice implicazione o identità: dell'*idem per idem* per l'appunto.

Questa accusa di sterilità, fatta al pensiero (logico formale), non è nuova: più o meno esplicitamente è stata fatta sempre; e il principio positivo che n'è come la ragione motrice, è questo: l'aumento del pensiero (e della cognizione in particolare) consiste in altro (che non è semplice pensiero analitico), cioè nell'esperienza o in qualcos'altro che non è nuda esperienza e non è nudo pensiero analitico; in generale in una *giunta* al pensiero (o *a posteriori* o come si sia). — Del pari, nella scienza della natura, l'*aumento* in generale dell'esistenza (specie negli organismi), si fa per *giunte* reali, effettive, sia estrinsecamente, sia per altra via; o per l'una e l'altra insieme. Il principio della *esplicazione* non spiega nulla.

In questa accusa ci è del vero; ma questo vero bisogna intenderlo, giacchè può darsi che se l'accusa vale (e non sempre) contra il pensiero così detto formale (vale, in quanto dichiara e limita il valore di esso), convalidi invece la produttività del pensiero in generale.

Ed ecco il problema: Questa perenne *produttività* è semplicemente formale? e anche come semplicemente formale, è possibile senza una produttività più alta e originaria? E questa produttività originaria è altro in sè che il pensiero? La logica formale non può risolvere questo problema.

# NOMI CITATI NEL VOLUME

(I numeri indicano le pagine. — Si son tralasciati i nomi di Kant e di Hegel, perchè troppo frequenti).

# INDICE

---